SANT'AGOSTINO
SOLILOQUI

A CURA
DI MANLIO SIMONETTI

FONDAZIONE LORENZO VALLA / **MONDADORI**

La più ardente aspirazione del giovane Agostino era quella di «cercare razionalmente la verità», come egli dichiara nelle *Retractationes*, «su ciò che più intensamente desiderava conoscere». Nascono da qui i *Soliloqui*, nei quali egli rivolge domande e risposte a sé stesso, «quasi che io e la mia ragione fossimo due realtà distinte, mentre ero presente io solo». Dialogo, dunque, come in Platone, e ricerca della verità. Brevi e incompiuti, i *Soliloqui*, dei quali la Fondazione Valla presenta la splendida edizione di Manlio Simonetti, ardono però di passione intellettuale e rivelano il fondamento stesso del pensiero di Agostino, che all'inizio del Libro II invoca: *Deus semper idem, noverit me, noverit te*, «Dio che sei sempre lo stesso, possa io conoscere me e conoscere te». È stata chiamata, questa preghiera, il «postulato primario di Agostino», un pronunciamento su sé stesso e su Dio: «su sé stesso in quanto dichiara ciò che egli *farà* con la propria mente»; e su sé stesso e Dio in quanto dichiara la ragion d'essere fondamentale di ogni «fare» di questo tipo: «che ogni intelletto creato esiste soltanto per scoprire il Creatore e dilettarsi in lui».

Ecco perché i *Soliloqui* si aprono con una preghiera di «inusitate dimensioni» e di straordinaria magnificenza che è inno di lode e invocazione: «Dio dell'universo, concedi in primo luogo che io ti preghi in modo adeguato, poi che tu mi renda degno di essere da te liberato, infine che tu mi liberi. Dio per opera del quale tutte le cose, che di per sé non sarebbero, tendono a essere. Dio che non permetti che perisca ciò che per parte sua si perde. Dio che dal nulla hai creato questo mondo che agli occhi di tutti si presenta bellissimo. Dio che non fai il male e permetti che ci sia solo perché non diventi peggiore ... Dio che hai voluto che solo chi è puro conosca il vero, padre della verità, padre della sapienza, padre della vita vera e somma, padre della felicità, padre del buono e del bello, padre della luce intelligibile, padre del nostro risveglio e della nostra illuminazione ...». Ciceroniano, platonico e cristiano, l'Agostino dei *Soliloqui* non poteva non essere caro ai secoli successivi e in primo luogo a Petrarca, che su di essi modellò il suo *Secretum*.

Manlio Simonetti ha insegnato storia del Cristianesimo alla «Sapienza» Università di Roma. Si occupa di storia del Cristianesimo antico e di storia dell'esegesi; ha studiato particolarmente l'Arianesimo, la Gnosi, Origene, l'agiografia. Per la Fondazione Valla ha curato la *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa (1984), i primi due volumi del *Cristo* (1990[3] e 1996), il *Commento ai Salmi* (1988) e *L'istruzione cristiana* (1994) di sant'Agostino, i *Testi gnostici in lingua greca e latina* (1993), le *Omelie sul Cantico dei Cantici* di Origene (1998); insieme a Salvatore Pricoco, *La preghiera dei cristiani* (2000) e i due volumi delle *Storie di santi e di diavoli* di Gregorio Magno (2005 e 2006); insieme a Giuseppe Bonfrate e Piero Boitani, *Il viaggio dell'anima* (2007); con Emanuela Prinzivalli, i due volumi *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini* (2010 e 2015). Per l'edizione delle *Confessioni* agostiniane ha curato il testo critico e gli apparati scritturistici, e ha composto il commento al tredicesimo libro (1997).

In sopracoperta:
Benozzo Gozzoli,
Sant'Agostino legge le epistole di san Paolo (part.), 1465
San Gimignano, chiesa di Sant'Agostino
Foto © Mondadori Portfolio/Art Archive
su concessione del MIBACT

SCRITTORI GRECI E LATINI

SANT'AGOSTINO

SOLILOQUI

a cura di Manlio Simonetti

FONDAZIONE LORENZO VALLA / **MONDADORI**

Questo volume è stato pubblicato
grazie alla collaborazione del
Servizio nazionale
per il progetto culturale della CEI

© *1986 Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LXXXIX:*
Aurelius Augustinus, Soliloquiorum libri duo, Sect. 1, pp. 1-98

ISBN 978-88-04-66450-5

© *Fondazione Lorenzo Valla 2016*
I edizione settembre 2016

| librimondadori.it | anobii.com

INDICE

IX Introduzione
XXIX Abbreviazioni bibiografiche

TESTO E TRADUZIONE

4 Libro primo
56 Libro secondo

COMMENTO

125 *Libro primo*
140 *Libro secondo*

155 Indice dei testi citati
159 Indice dei nomi e di alcune cose notevoli

INTRODUZIONE

1. *Agostino a Cassiciacum*

Dopo la conversione, nell'attesa e in preparazione al battesimo, nel novembre del 387 Agostino, insieme con vari familiari e amici[1], si reca nella villa messagli a disposizione dall'amico Verecondo, a Cassiciacum[2]. Tra le placide attività della tranquilla vita agreste, e le meditazioni e le letture spirituali confacenti alla sua particolare condizione, Agostino, a stare alle sue parole, si dedica anche a una serie di conversazioni insieme con i parenti e gli amici, su argomenti in prevalenza filosofici. Parallelamente, tra il novembre e l'inizio dell'anno successivo egli detta quattro scritti, *contra Academicos*, *de beata uita*, *de ordine*, *Soliloquia*[3]. I primi tre, in forma dialogica, sceneggiano quelle discussioni filosofiche, ma il reciproco rapporto non è ben chiaro. Non è mancato chi ha negato *tout court* la storicità dei fatti, ma è prevalente l'ipotesi che effettivamente quelle conversazioni ci siano state e che i primi tre di quegli scritti vi si riferiscano[4]. Per altro, ciò posto, non essendoci dubbio che lo svolgimento e i contenuti di quelle conversazioni siano stati liberamente rielaborati da Agostino, risulta oggi impossibile definire i

[1] Erano l'amico Alipio, la madre Monica, il figlio Adeodato, il fratello Navigio, i cugini Lastidiano e Rustico, i discepoli Licenzio e Trigezio.

[2] L'identificazione di questa località non è del tutto sicura: o Cassiago dalle parti di Varese o, molto più probabilmente, Cassago in Brianza: cfr. Pincherle 1980, p. 73; Beretta 1987, p. 67 sgg.

[3] Sono i primi quattro di una serie di scritti denominati complessivamente *Dialogi*. A questi quattro seguono nell'ordine: *de immortalitate animae*, *de quantitate animae*, *de libero arbitrio*, *de musica*, *de magistro*, dettati nell'ordine tra il 387 e il 389. Cfr. in proposito la recente traduzione, con ampio corredo di introduzioni e note, di G. Catapano: Agostino, *Tutti i Dialoghi*, Milano 2006 (= Catapano 2006). Questa traduzione è stata da noi utilizzata per alcuni passi dei *Dialogi* citati nella nostra introduzione e nelle note di commento al testo dei *Soliloqui*. La traduzione dei passi di Plotino citati nelle note è di R. Radice (= Radice 2002).

[4] Cfr. di recente, in proposito, Catapano 2006, p. X sgg.; Cipriani 2013, p. 75 sg.

limiti di quella rielaborazione. Avendo presenti sia il carattere egocentrico e accentratore di Agostino sia l'evidenza di una composizione letteraria molto curata quanto alla struttura dialogica e allo spessore retorico dell'espressione, riteniamo di non essere lontani dal vero ipotizzando che l'attuale presentazione letteraria ci restituisca solo una lontana eco di quelle amichevoli e filosoficamente impegnate conversazioni.

L'Agostino di questi anni è ancora condizionato a fondo dai contenuti di quei *libri Platonicorum*[1] la cui lettura egli aveva apprezzato come l'inizio del suo lungo e tormentato itinerario verso la conversione. Indubbiamente sa valutarli e perciò servirsene con libertà, risente anche di altre suggestioni, soprattutto stoiche, ma è fuor di dubbio che in tale torno di tempo la sua *forma mentis* è platonizzante. In questo sfondo filosofico si collocano i primi tre libri sopra menzionati, caratterizzati da andamento dialogico, sulla traccia lontana del dialogo platonico e quella meno lontana del dialogo ciceroniano. I tre libri *contra Academicos*[2], dedicati all'amico Romaniano, si presentano come espressione dell'esigenza di superare lo scetticismo gnoseologico dei filosofi della Nuova Academia, senza però trascurare di polemizzare con il materialismo degli stoici. Il *de beata uita*, in un solo libro, dedicato a Manlio Teodoro, principale esponente del cosiddetto circolo neoplatonico di Milano, discute il tradizionalissimo tema filosofico del sommo bene il cui possesso rende felice l'uomo, e ovviamente lo addita nel conseguimento della Verità, che è Cristo in quanto Figlio di Dio: «Questo è per l'animo possedere Dio, vale a dire godere pienamente di Dio» (IV 34). Il *de ordine*, in due libri, dedicato all'amico Zenobio, esponente anche lui del neoplatonismo milanese, tratta del male e del bene nel mondo «nell'ordine stabilito dalla provvidenza divina»[3], con particolare insistenza sull'ordine degli studi.

[1] Cfr. *Conf.* VII, IX 13. Sulle fonti di Agostino nei *Dialogi*, in prevalenza platoniche, spesso filtrate attraverso Cicerone, cfr. Catapano 2006, p. CXV sgg.; Cipriani 2013, p. 39 sgg., e in particolare, per l'influsso di Mario Vittorino, Cipriani 1994, p. 253 sgg.

[2] In *Retr.* I, 1 1 Agostino definisce questo suo scritto «contra Academicos uel de Academicis».

[3] Cfr. *Retr.* I, III 1. Per tutti i passi delle *Retractationes* citati nelle nostre note abbiamo fatto uso della traduzione di U. Pizzani (= Pizzani 1994).

2. *I* Soliloqui *e la notizia delle* Retractationes

I *Soliloqui*, coevi a questi tre scritti, se ne diversificano profondamente quanto alla struttura, poiché la forma dialogica perde l'aspetto esteriore di una conversazione realmente avvenuta e il dialogo è del tutto fittizio, avendo a protagonista il solo Agostino, però sdoppiato in sé stesso e nella sua ragione, senza alcuna cornice introduttiva di tipo narrativo. In effetti, nella brevissima pagina incipitaria, Agostino dice di avere lungamente meditato su svariati argomenti e di essersi diligentemente esaminato, quindi introduce *ex abrupto* il dialogo tra sé e la sua Ragione, che va messo subito per iscritto (I, I 1). Il dialogo vero e proprio comincia dopo che Agostino, per invito della Ragione, si è effuso in una lunghissima e articolata preghiera (I, I 2-6), e si sviluppa ripartito in due libri e in tre giornate, in quanto il primo libro abbraccia due giornate (I, II 7-XIII 23; XIV 24-XV 30)[1]. Per saperne un po' di più sulla genesi e l'argomento di quest'opera, andiamo alle *Retractationes* (I, IV 1): «Nel frattempo[2] scrissi altri due volumi[3] per soddisfare una mia ardente aspirazione, quella di cercare razionalmente la verità su ciò che più intensamente desideravo conoscere; e l'ho fatto rivolgendo domande e risposte a me stesso, quasi che io e la mia ragione fossimo due realtà distinte, mentre ero presente io solo. Di qui il titolo di *Soliloqui* da me assegnato a quest'opera. Essa è rimasta incompiuta e pur tuttavia nel primo libro, attraverso la ricerca, si giunge comunque alla rappresentazione delle caratteristiche di chi aspira ad attingere la sapienza, quella sapienza che si raggiunge non col senso del corpo, ma con la mente; e alla fine del libro, con una ben definita argomentazione, si conclude che ciò che partecipa veramente dell'essere è immortale; nel secondo libro si dibatte a lungo, senza terminare il discorso, il tema dell'immortalità dell'anima»[4]. In *Retr.* I, V 1 leggiamo: «Dopo i libri dei *Soliloqui*, rientrato in Milano dalla campagna, scrissi un libro *de immortali-*

[1] Anche nel *de ordine* il dialogo è ripartito in due libri e tre giornate, le prime due descritte nel primo libro.
[2] Cioè, mentre Agostino attendeva alla composizione del *de ordine*.
[3] Cioè, un'opera in due libri. Si rammenti che originariamente *uolumen* indicava il rotolo di papiro. Abitualmente, nel caso di opere in più libri, ogni libro veniva trascritto in un rotolo di papiro.
[4] Nel prosieguo della notizia sui *Soliloqui*, come di norma nelle *Retractationes*, Agostino presenta alcuni passi dell'opera il cui contenuto ritiene meritevole di correzio-

tate animae, che avevo concepito come un promemoria in vista del completamento dei *Soliloqui*, che erano rimasti incompiuti. Non so come però e contro le mie intenzioni lo scritto divenne di pubblica ragione ed è menzionato tra i miei opuscoli». In *Sol.* II, XIX 33, alla richiesta di Agostino di chiarimenti in merito al problema della presenza della verità nell'anima dell'ignorante, la Ragione replica che tale questione richiede una trattazione a parte, e questa risposta si può interpretare sia come allusione al progettato completamento dell'opera sia anche come rinvio a un futuro scritto da parte di un Agostino ormai deciso, non sappiamo per quali motivi, a non completare i *Soliloqui*.

3. *Il dialogo*

Accostando più da presso i contenuti di quest'opera[1], rileviamo le inusitate dimensioni della preghiera iniziale, articolata in una parte dossologica (I, I 2-4) e una eucologica (I 5-6), dove la prima parte, dopo una generica invocazione alla divinità, si caratterizza gradualmente sempre più in senso cristiano, pur nella scarsezza di riferimenti espliciti a testi della Scrittura, mentre nella seconda parte la richiesta di soccorso da parte di Agostino, rivolta a Dio Padre, anticipa quello che, nel dialogo che va a seguire, viene presentato come il tema fondamentale: la ricerca di Dio e il ritorno a lui. Questa preghiera, tanto ammirata, è stata oggetto di svariate interpretazioni, per le quali rinviamo alle nostre note di commento. Qui ci limitiamo a evidenziare, in questa impressionante *performance* retorica, la sistematica ricerca dell'effetto, al cui ritmo complessivamente trascinante appare a volte sacrificata, *more Ciceroniano*, la precisa funzione dei singoli dettagli.

Conclusa la preghiera, il dialogo tra Agostino e la sua Ragione, con cui era cominciata l'opera, riprende puntualizzando subito, da parte di Agostino, l'obiettivo che si propone la ricerca intellettuale che va a iniziare, la conoscenza di Dio e dell'anima, che è dire i temi fondamentali della ricerca filosofica; e la prima parte del dia-

ne o comunque di chiarimento. I passi soggetti a censura si trovano in I, I 2; I 3; I 4; VII 14; XIII 23; XIV 24; II, XX 35, e sono riportati nelle note di commento.

[1] Cfr. Catapano 2006, p. LXXI sgg.; Cipriani 2013, p. 123 sgg.; soprattutto Catapano 2005, p. 37 sgg.

logo che segue (I, II 7-VIII 15) intende definire le modalità secondo le quali deve articolarsi la ricerca, tali da arrivare a una conoscenza certa, che implica soprattutto, al di là dell'attività dei sensi, quella dell'intelligenza, la sola che possa conseguirla. Agostino è convinto che neppure Platone e Plotino, corifei della tradizione filosofica della quale egli è attualmente imbevuto, siano riusciti ad arrivare a tanto (I, IV 9). Come esempio di conoscenza certa, conseguita con l'intelligenza, la Ragione propone quella delle nozioni di geometria, ma Agostino obietta che non solo l'oggetto della conoscenza è diverso, ma proprio il modo di conoscere (*scientia*) Dio gli sembra molto diverso da quello di conoscere la geometria (I, V 11). A questo punto la Ragione propone un esempio: Dio si manifesterà alla mente di Agostino come il sole agli occhi. Come il sole illumina gli oggetti della terra, rendendoli visibili, così Dio illumina gli occhi della mente e gli oggetti della visione intellettuale, cioè le nozioni della geometria e delle altre discipline. Ma per poter vedere con gli occhi della mente Agostino si dovrà purificare dall'attrazione esercitata dalle cose mortali, e potrà farlo soltanto mediante la pratica delle virtù, tipicamente cristiane, della fede, della speranza, della carità (I, VI 12). Dall'analogia col sole e con le realtà sensibili la Ragione ricava, riguardo a Dio, che esiste, che può essere conosciuto dall'intelligenza, che fa sì che siano conosciute tutte le altre cose (I, VIII 15).

Comincia qui un'altra parte del primo libro, in cui la Ragione sottopone Agostino a una specie di esame di coscienza, per verificare se egli sia in condizione spirituale adatta alla ricerca intellettuale che ha deciso di intraprendere (I, IX 16-XIII 23). Ne risulta che Agostino non è ancora del tutto libero dall'attrazione dei beni terreni, anche se ha già compiuto un notevole progresso: egli ammette di essere ancora turbato dal timore di perdere le persone care, dal timore del dolore, dal timore della morte (I, IX 16). Si è liberato comunque dell'amore dei cibi, delle ricchezze, dell'onore derivante dall'espletamento di cariche pubbliche, anche del desiderio di una moglie, pur se ammette di poter ancora apprezzare tutto questo purché gli possa essere di aiuto nella ricerca della sapienza: non si può definire passione il desiderare qualcosa in vista di altro (I, XI 19), e la morte non lo preoccupa se non per il timore che essa gli possa sottrarre la conoscenza di Dio (I, XII 20). Assodata per altro l'intensità dell'amore di Agostino per la sapienza, alla sua protesta di sentirsi ancora infelice, in quanto quell'amo-

re è ancora inappagato, la Ragione risponde che al possesso della sapienza si giunge per vie diverse. L'esempio della diversità degli occhi degli uomini, alcuni più altri meno adatti a sostenere la luce del sole, sì che per questi ultimi c'è bisogno di adeguato esercizio, fa implicitamente capire che Agostino è ancora in debito di ulteriore esercizio intellettuale (I, XIII 22). A questo punto la Ragione conclude che per quel giorno si era detto e scritto abbastanza, e interrompe il dialogo.

Si riprende il giorno dopo con la richiesta di Agostino alla Ragione di guidarlo in questo esercizio, in modo da raggiungere la meta desiderata, e quella gli risponde che bisogna fuggire radicalmente (*penitus*) da ogni realtà sensibile, e ribadisce che in questa ricerca facilmente ci si può illudere, presumendo più del dovuto. Agostino entra in crisi (I, XIV 26), la Ragione propone di metter fine al libro, ma Agostino chiede una qualche assicurazione circa la vicinanza di quella luce che aspira di poter contemplare. Viene così introdotto il tema della verità, caposaldo, come si vedrà, di tutta l'argomentazione agostiniana. La verità non si identifica con ciò che è vero, non esiste nelle cose mortali, esiste senza essere in alcun luogo definito, non può perire: esistono perciò cose immortali (*res inmortales*), nelle quali è presente la verità. Esortato Agostino a riflettere su questo, la Ragione pone fine alla seconda giornata e al primo libro dei *Soliloqui* (I, XV 30)[1].

Il secondo libro si apre con una notazione di tempo piuttosto generica: «Abbiamo interrotto a sufficienza la nostra discussione (*opus*)», che lascia incerto quanto tempo sia intercorso tra la seconda e la terza giornata, e subito dopo con una preghiera che

[1] Per quanto attiene alla struttura dei *Soliloqui*, risulta evidente la sfasatura tra le dimensioni rispettivamente della prima e della seconda giornata: ventitré paragrafi contro sette. Anche nel primo libro del *de ordine* si avverte analoga sfasatura tra le prime due giornate: ventisei paragrafi contro sette. Ma qui, data la ben maggiore varietà della struttura dialogica, la scenografia è più mossa: basti rilevare l'entrata in scena di Monica. Invece nei *Soliloqui* nulla si rileva nel dialogo che in qualche modo giustifichi l'interruzione, se non il riguardo per il male di petto di Agostino. In altri termini, bastava allungare di poco l'estensione del primo giorno, sì da concludere organicamente insieme prima giornata e primo libro. La replica più ovvia è che Agostino ha voluto sceneggiare in tre giornate anche i *Soliloqui*, sulla scia dei precedenti tre *dialogi*. Ritengo per altro che non vada trascurato il forte risalto dato da Agostino alla sua crisi, che imprime una svolta nell'argomentazione del dialogo, introducendo il tema della verità e del vero, dominante nel secondo libro. In questo senso la breve seconda giornata ci si presenta come una specie di cerniera che insieme distingue e unisce le due parti, prima e terza giornata, del discorso filosofico svolto nel dialogo.

corrisponde strutturalmente a quella che apre il primo libro ma, se quella è prolissa, questa è quanto mai breve, meno di due righe. Quindi comincia la discussione, che s'incentra sulla capacità che ha l'anima di conoscere sé stessa: sa di esistere, ma non sa se sia immortale (II, I 1). Assodato che la verità è immortale e che non solo l'intelligenza ma anche la sensibilità (*sentire*) appartiene all'anima (II, III 3), la discussione si sofferma lungamente nell'esaminare la dialettica vero-falso, proponendo varie definizioni sia di vero sia di falso: la definizione di falso come ciò che appare diverso da come è[1] si dimostra insufficiente (II, V 7)[2], e così quella di vero come ciò che è come appare a chi lo conosce, a patto che possa e voglia conoscere (II, VI 8)[3]. Un'altra preghiera di Agostino sottolinea l'arricchimento della discussione mediante l'introduzione del concetto di somiglianza, nel senso che è falso ciò che ha una qualche somiglianza con ciò che è vero o anche ciò che è dissimile dal vero, sì che la somiglianza è definita prima *mater falsitatis* (II, VI 10) e poi *mater ueritatis*, mentre la definizione di *mater falsitatis* passa alla dissomiglianza (II, VII 13): in effetti una cosa è simile ad altre per un verso e dissimile per un altro. La mescolanza di vero e falso in uno stesso oggetto è evidente anche nella poesia drammatica, in quanto il contenuto mitico che viene rappresentato è falso (Icaro, Medea, Priamo), ma il dramma in quanto tale è un vero dramma (II, X 18).

A questo punto Agostino imprime una svolta alla discussione tirando in questione prima la dialettica e poi in generale ogni altra disciplina. La dialettica non solo è vera ma rende vere tutte le altre discipline e si identifica con la verità (II, XI 21). L'introduzione di un altro concetto – se una cosa che inerisce inseparabilmente a un soggetto esiste sempre, anche il soggetto esiste sempre –, sembra avviare la discussione alla soluzione finale, nonostante qualche remora di Agostino (II, XIII 23): posto che la verità sussiste sempre e la disciplina, in definitiva la dialettica, si identifica con la verità, la disciplina inerisce inseparabilmente all'anima, quindi l'anima sussiste sempre come la verità (II, XIII 24). Ma Agostino non è ancora

[1] E parallelamente la definizione di vero come ciò che appare come è (II, IV 5).
[2] Viene proposto in questo senso il caso di pietre che stanno sotto terra e perciò non possono essere percepite con i sensi (II, V 7).
[3] In effetti tale definizione implicherebbe che niente esiste di per sé, mentre la definizione di vero come ciò che è implicherebbe che nulla è falso.

completamente soddisfatto e obietta: come è possibile che la disciplina possa sussistere nell'anima di un ignorante? Dopo un piacevole intermezzo (II, XIV 26), la Ragione si avvia a concludere sintetizzando quanto prima si era convenuto riguardo al falso come imitazione del vero, alla conoscenza intelligibile delle nozioni di geometria, all'irriducibilità della dialettica alla corporeità mortale. L'obiezione relativa alla disciplina nell'anima dell'ignorante viene frettolosamente risolta mediante il ricorso alla dottrina platonica della conoscenza come reminiscenza (II, XX 35). Proprio in chiusura, dopo il rinvio a una specifica trattazione riguardo alla conoscenza intellettiva, il richiamo della Ragione al timore che Agostino ha della morte come dimenticanza della verità stessa da parte dell'anima conclude i *Soliloqui* con una nota ambigua.

4. *Qualche rilievo sulla struttura e i contenuti del dialogo*

L'apprezzamento globale dei *Soliloqui* non è agevole per svariati motivi, *in primis* perché proprio da Agostino apprendiamo[1] che l'opera è rimasta incompiuta, senza che ce ne venga addotto il motivo. Dato che Agostino stesso ci dice che l'attuale *de immortalitate animae* era quasi un promemoria (*quasi commonitorium*), in sostanza una serie di appunti, scritti in preparazione al completamento dei *Soliloqui*, con questa integrazione ci possiamo fare un'idea approssimativa di come Agostino avesse originariamente concepito i *Soliloqui*[2]. Resta per altro un ampio margine d'incertezza, perché una cosa è una serie di appunti e un'altra l'opera risultante dalla rielaborazione di questi appunti. Anche il confronto, dal punto di vista strutturale, tra i *Soliloqui* e i primi tre *Dialogi* ci mette in imbarazzo. Abbiamo già rilevato l'affinità, sotto questo aspetto, dei *Soliloqui* col *de ordine*; estendendo il confronto agli altri due scritti, ci troviamo di fronte a tre opere, di cui il *contra Academicos* è in tre libri, il *de beata uita* in un libro[3], il *de ordine* in due libri, e in

[1] Cfr. *Retr.* I, IV 1; V 1, citati a p. XIII sg.

[2] Unico nel complesso di tutti i *dialogi*, il *de immortalitate animae* non ha struttura dialogica. L'argomento con cui inizia, il concetto di immortalità dell'anima in rapporto con quello di disciplina, lo apparenta alla parte finale dei *Soliloqui*. Successivamente Agostino vi tratta dell'indistruttibilità dell'anima.

[3] Ma quest'opera non ci è giunta nella forma in cui Agostino l'aveva originariamente composta, secondo quanto egli scrive: «Nel mio manoscritto ho trovato questo libro

tutti e tre la discussione è articolata in tre giornate, proprio come nell'attuale redazione dei *Soliloqui*. È evidente che Agostino prediligeva la struttura a tre, fondamentale dal punto di vista retorico e forse anche in considerazione del valore simbolico di questo numero. Ma se a questo punto prendiamo in considerazione quella che, nella mente del nostro autore, dovrebbe essere stata la struttura originaria dei *Soliloqui*, vale a dire in tre libri, dovremmo ammettere una discussione articolata in quattro giorni invece che tre. Se consideriamo i *dialogi* composti in seguito, c'imbattiamo ancora nel numero tre, ma mai nel quattro[1]. A tanti tutto questo sembrerà un'inezia; ma, avendo presente quanta importanza Agostino abbia annesso al valore simbolico dei numeri[2], a me sembra che questa che definisco anomalia non debba essere trascurata. Tutto potrebbe andare perfettamente a posto ipotizzando che Agostino, il quale originariamente aveva concepito i *Soliloqui* in tre libri corrispondenti a tre giornate di dialogo, quando decise di lasciare incompleta l'opera abbia frazionato in due giornate il libro primo, provocando lo scompenso da noi sopra rilevato[3] ma ottenendo una struttura di tre giornate di dialogo articolate in due libri, come nel *de ordine*. All'obiezione che è molto difficile immaginare che Agostino avesse deciso di lasciare incompleti i *Soliloqui* quando non aveva terminato di dettare neppure il primo libro, si risponde che, deciso all'interruzione quando il secondo libro era già in avanzata composizione, egli non avrebbe avuto alcuna difficoltà a rimaneggiare il libro primo in modo da fargli comprendere, invece dell'originaria prima giornata di dialogo, anche la seconda, dandogli l'attuale struttura.

Se passiamo dalla struttura ai contenuti dei *Soliloqui*, ci soffermiamo un momento sulla pagina iniziale, in cui Agostino dice di essersi esaminato diligentemente per molti giorni, così come all'inizio della pressoché coeva *Ep.* 3 a Nebridio scrive: «... ho riflettuto a lungo tra me e me ed ho fatto, io Agostino, questi discorsi con

lacunoso (*interruptum*) e mancante di una parte non piccola; è stato trascritto da alcuni confratelli e nel tempo in cui ho provveduto alla presente revisione non ero ancora riuscito a trovare in casa di nessuno un esemplare completo che mi permettesse di eseguire le dovute correzioni» (*Retr.* I, II 2).

[1] Il *de libero arbitrio* è in tre libri, il *de musica* in sei, doppio di tre.

[2] «Sant'Agostino abbandona disgraziatamente ogni riserva nell'uso del simbolismo quando si trova in presenza di un numero» (Comeau 1930, p. 127).

[3] Cfr. p. XVI nt. 1.

Agostino» (trad. T. Alimonti). Di qui, nei *Soliloqui*, la decisione di mettere per scritto queste riflessioni che richiedono perfetta solitudine, e destinare queste meditazioni – parla la Ragione – *paucis ... ciuibus tuis*, cioè «a pochi tuoi concittadini». Solo in questo modo si può tradurre qui *ciuis*; ma allora è lecito chiederci: chi sono questi concittadini di Agostino? La domanda non è oziosa, perché soltanto a pochi di loro Agostino destina il suo libro, e conoscere il destinatario di uno scritto è importante ai fini della sua valutazione. Mi pare difficile ipotizzare che l'Agostino di Cassiciacum si riferisca, con questo termine tanto comprensivo, ai concittadini di Tagaste, con l'ovvia eccezione del protettore e amico Romaniano, né mi sembra possibile pensare ai cittadini di Milano. Per azzardare un'ipotesi un po' più plausibile, sulla base dell'opposizione *ciuis-peregrinus*, tra chi è dentro e chi è fuori dalla città, trasferiamo l'opposizione sul piano spirituale, e allora i concittadini di Agostino potrebbero identificarsi con i suoi correligionari, i cristiani, contrapposti ai pagani. Torneremo più in là sul significato di *ciuis* in questo punto dei *Soliloqui*[1], e per ora ci limitiamo a interpretare provvisoriamente i *pauci ciues* cui Agostino destina il suo libro come pochi cristiani di buon livello intellettuale, con i quali egli aveva rapporti di amicizia o che comunque conosceva.

La dimensione specificamente cristiana dei *Soliloqui* è concentrata, oltre che nella descrizione dell'azione di fede speranza carità (I, VI 13-VII 14), soprattutto nella grande preghiera iniziale, della quale svariati studiosi hanno dato addirittura un'improbabile interpretazione trinitaria[2]. Qui io intendo rilevare che questo, pur evidente, contenuto cristiano è però presentato con la più grande discrezione. Nella prima parte della preghiera (I, 1 2), che esalta genericamente Dio creatore e reggitore del mondo, l'unico tratto di significato cristiano è che questo Dio ha creato il mondo dal nulla[3]. Nella seconda parte (I, 1 3) la dimensione cristiana è ben più consistente, in quanto proprio all'inizio Dio viene definito Verità e Sapienza, che sappiamo essere tra i principali appellativi di Cristo *qua deus*; quindi tutta la successiva lunga esaltazione dei benefici dell'opera provvidenziale di Dio va ragionevolmente attribui-

[1] Ed è l'unica occorrenza di questo termine in tutti i *Soliloqui*.
[2] Su questo argomento e per dettagli sull'interpretazione della preghiera, si rinvia alle note di commento *ad loc.*
[3] Cfr. la nota di commento *ad loc.*

ta in modo specifico a Cristo, tanto più che verso la fine di questa parte della preghiera Agostino introduce una serie di riferimenti scritturistici, in special modo di Paolo e Giovanni. A noi interessa rilevare che manca in questa lunga enumerazione dei benefici di Cristo uno specifico accenno all'incarnazione; che non è mai fatto il suo nome, come in nessun altro luogo dei *Soliloqui*, dove gli unici nomi propri che vengono citati sono quelli di Platone e di Plotino (I, IV 9) e un paio di altri per noi meno significativi; che i riferimenti neotestamentari non sono introdotti come citazioni vere e proprie ma compaginati nell'andamento del discorso: «Dio grazie al quale la morte è annientata nella vittoria (*1 Ep. Cor.* 15, 54) ... Dio che fai sì che si apra a chi bussa (*Eu. Matth.* 7, 8), Dio che ci dai il pane della vita (*Eu. Io.* 6, 35) ... Dio che accusi il mondo di peccato giustizia giudizio (*Eu. Io.* 16, 8), ecc.». Nel par. 4, dove riscontriamo il riferimento a *Gen.* 1, 26-7 fatto al solito modo, all'inizio Dio è definito *unus*: «tu il solo Dio», e poco dopo: «(Dio) nel quale colui che genera e colui che è generato è una cosa sola (*unum est*)»[1]. Nei parr. 5 e 6 Dio è definito più volte Padre, definizione quanto mai generica, di casa nella tradizione platonica.

Come abbiamo già fatto quanto alla struttura dei *Dialogi*, mettiamo ora a confronto i *Soliloqui* con i *Dialogi* coevi, quanto alla loro dimensione cristiana. Nel *contra Academicos*, dove, stante lo specifico argomento di polemica filosofica, questa dimensione è quanto mai ridotta: in II, I 1 leggiamo: «Prego del resto la stessa Virtù e Sapienza del sommo Dio. Che cos'altro è, infatti, colui che le Scritture ci presentano come il Figlio di Dio?»; in II, III 9 la citazione di *Eu. Matth.* 7, 7 è introdotta come tale[2]; in III, XX 43, verso la fine dell'opera, perciò in posizione di rilievo, Agostino conclude: «Io ho dunque deciso di non separarmi proprio in nessun caso dall'autorità di Cristo». Nel *de beata uita*, in IV 34, anche qui alla fine dell'opera, Agostino introduce una vera e propria breve catechesi cristologica, che comincia con: «Ora, che cosa noi dobbiamo chiamare sapienza se non la Sapienza di Dio? Ma noi sappiamo anche per rivelazione divina che il Figlio di Dio coincide con la Sapienza di Dio, e il Figlio di Dio è sicuramente Dio», e poco più in là è introdotto come citazione esplicita *Eu. Io.* 14, 6: «Io sono la

[1] Per la correzione che, riguardo a questa espressione, Agostino avrebbe fatto nelle *Retractationes*, cfr. la nota di commento *ad loc.*

[2] «... fidatevi di colui che dice: *Cercate e troverete*».

verità». In IV 35 è citato un verso di un inno di Ambrogio: «Proteggi, o Trinità, quelli che ti invocano». Nel *de ordine*, in I, IV 10 si allude chiaramente a Cristo come a colui che ha detto la verità, anzi è la stessa Verità; in I, VIII 21 leggiamo: «E con un sospiro ringraziava Cristo»; in I, X 29 un lungo passo è dedicato a illustrare la divinità di Cristo, Figlio di Dio, da lui inviato; in I, XI 32 si parla delle Scritture[1] e di Cristo che ha detto: «Il mio regno non è di questo mondo» (*Eu. Io.* 18, 36); in II, V 16 si legge: «Quest'unico Dio onnipotente e insieme tripotente (*tripotentem*), Padre e Figlio e Spirito santo». Insomma, in questi *Dialogi* la dimensione cristiana, pur in contesto platonizzante, pur quantitativamente non esuberante, è evidentissima anche terminologicamente, e appare, per così dire, in crescendo passando da un'opera all'altra. Questo crescendo s'interrompe e decresce nei *Soliloqui* non solo quantitativamente, ma anche e soprattutto nell'evidente ritrosia, da parte di Agostino, a far uso della terminologia specificamente cristiana che, di contro, in quei tre *Dialogi* viene proposta, soprattutto nel secondo e nel terzo, senza remore. Insomma, rispetto a questi scritti Agostino ha inteso proporre la dimensione cristiana dei *Soliloqui* in modo complessivamente più implicito che esplicito[2]. Dato soprattutto che questi quattro scritti sono praticamente coevi, ritengo che la discrepanza sia di non poco momento e meriti di essere, oltre che rilevata, se possibile, chiarita.

[1] Mai nominate nei *Soliloqui*.

[2] È sufficiente, come esempio, mettere a riscontro i vari passi dei tre *Dialogi*, addotti qui sopra, in cui con la massima evidenza Cristo, in quanto Figlio di Dio, è identificato con la Sapienza e la Verità, con l'inizio della seconda parte della preghiera dei *Soliloqui* in cui Dio è definito Verità e Sapienza: «Invoco te, Dio verità, nel quale dal quale e grazie al quale è vero tutto ciò che è vero; Dio sapienza, nel quale dal quale e grazie al quale è sapiente tutto ciò che è sapiente». Abbiamo indicato sopra queste espressioni come significative di Cristo, tradizionalmente definito Verità e Sapienza di Dio. Ma qui intendiamo invece rilevare quanto generiche esse appaiano a confronto di quelle omologhe dei tre *Dialogi*, in quanto in esse non si ravvisa alcunché di *esplicitamente* cristiano. È ben vero che il riferimento a Cristo non poteva sfuggire non soltanto a un cristiano anche solo modestamente acculturato ma neppure – siamo alla fine del IV secolo – a un pagano filosoficamente istruito. Ma ciò nonostante la discrasia appare evidente, nel senso che Agostino là non aveva avuto remora a identificare con la massima evidenza Cristo con la Verità e la Sapienza di Dio, mentre qui lo ha fatto intendere solo in modo implicito.

5. *Qualche altro rilievo*

Agostino giustifica la fisionomia tutta particolare dei *Soliloqui*, un colloquio tra sé e sé, con l'esigenza di esaminare attentamente la sua condizione morale nel confronto col bene e col male; ma quando poi comincia a discutere con la sua ragione, argomento della ricerca sono Dio e l'anima (I, II 7), vale a dire gli argomenti fondamentali della ricerca filosofica, e non solo di allora; e la discussione si dipana in forma rigidamente dialettica, passando da un argomento all'altro, ma senza impegnare direttamente, con l'eccezione che diremo, l'io interiore di Agostino. Questo si fa avvertire durante la discussione con interventi che potremmo dire estrinseci, nel senso che, introdotti per imprimere alla discussione accelerazioni e rallentamenti, per invitare a ripensare e approfondire, non interferiscono con la sostanza del discorso filosofico: «tu m'incalzi», «ma che aspettiamo?», «perché mai, me infelice, sono ancora tenuto in sospeso?»[1], fino alla crisi di I, XIV 26: «Taci, ti prego, taci. Perché mi tormenti? Perché scavi tanto e scendi così a fondo? Ormai non mi trattengo dal piangere, non prometto, non presumo più niente, purché tu non mi faccia altre domande»; e ancora: precipitazione, incertezza, fretta, perplessità, dubbio[2]. Sono come due piani che, pur interferendo uno con l'altro, restano distinti, con una sola eccezione, costituita da quella specie di esame di coscienza cui la Ragione sottopone Agostino nella seconda parte del primo libro, da IX 16 fino alla fine della prima giornata (XIII 23): qui l'io di Agostino entra nel vivo della discussione con i suoi dubbi e le sue aspirazioni.

Quanto ai contenuti della discussione, ne abbiamo già sommariamente descritto lo svolgimento[3], e qui ci limitiamo a qualche considerazione di dettaglio. Fissato all'inizio l'obiettivo della ricerca[4], Agostino si dilunga sul modo con cui condurla e sulle condizioni morali indispensabili per portarla, con l'aiuto di Dio, a buon fine[5]. Segue (I, XI 19) quello che per comodità abbiamo

[1] Cfr. I, V 11; IX 16; XIII 22.
[2] Cfr. II, III 4; V 8; VIII 15; X 18.
[3] Cfr. p. XIV sgg.
[4] Dio e l'anima, ma di fatto si discute solo della condizione dell'anima, e a Dio si accenna soltanto come fonte da cui deve provenire l'aiuto indispensabile per realizzare la sua conoscenza.
[5] In questo ambito si fanno i nomi di Platone e Plotino (I, IV 9), gli unici nomi propri significativi in un'opera che, essendo di forte impegno letterario e retorico, esige

definito esame di coscienza, col risultato che la discussione che si svolge per tutta la prima giornata e per gran parte del primo libro (I, II 7-XIII 23) non tratta direttamente dell'argomento della ricerca. Nel breve spazio accordato alla seconda giornata, quando la Ragione vorrebbe concludere il primo libro (I, XV 27), Agostino chiede una qualche assicurazione sul risultato della ricerca, e la Ragione tira in questione la verità (XV 29), intesa platonicamente come realtà imperitura, in sostanza l'idea di verità. In questo modo, con un abile intervento esterno[1] del personaggio Agostino nella discussione, egli riesce ad agganciarsi *in extremis* all'argomento della ricerca, nel quale la funzione della verità è di fondamentale importanza.

Nel secondo libro Agostino entra subito in argomento proponendo il tema del vero e del falso; lo sviluppa per altro tanto a lungo e con tante sottili disquisizioni, soprattutto quando introduce il concetto di somiglianza, da farlo apparire, in definitiva, per buona parte non direttamente pertinente all'argomento fondamentale della discussione (II, I 1-X 18). Lo riconosce implicitamente Agostino stesso quando osserva di voler sopportare questo giro di parole (*circuitum istum*), nella speranza di arrivare finalmente alla meta (II, VII 13)[2]. Nella seconda parte del secondo libro Agostino introduce *ex abrupto* l'argomento della dialettica, che identifica con la verità (II, XI 19), e poco dopo quello dell'essere di una cosa nell'altra (XII 22), avviando così la discussione verso la meta, ma ancora una volta con andamento che Agostino stesso riconosce tirato in lungo (II, XIII 24; XIV 25)[3]. La Ragione comunque obietta: «Vedi che non senza motivo il nostro ragionamento ha fatto un percorso tanto contorto (*tantos circuitus*)» (XIV 26). Non senza qualche

la massima genericità. Alla Ragione che gli chiede se Platone e Plotino abbiano detto il vero su Dio, Agostino risponde: «Ma se ciò che quelli hanno detto è vero, non ne consegue necessariamente che lo conoscessero»: una risposta perciò parzialmente negativa. Nel momento stesso in cui Agostino attinge generosamente al patrimonio della tradizione platonica, egli tende a non identificarsi completamente con essa.

[1] Nel senso di non direttamente impegnato coll'argomento di cui in quel momento si discuteva.

[2] In questa sede non interessa se tale osservazione rifletta l'effettivo pensiero di Agostino ovvero sia da considerare soltanto un espediente retorico per vivacizzare la discussione. Comunque, già in I, XIV 26 Agostino aveva chiesto alla Ragione di procedere per una scorciatoia (*per aliqua compendia*).

[3] Vi si parla di *ambages* e di *circuitus*.

altra lungaggine[1], a II, XVIII 32 la Ragione sintetizza la dimostrazione dell'immortalità dell'anima: la verità immortale inerisce essenzialmente all'anima che perciò non può perire[2]. A questo punto il dialogo potrebbe terminare, ma Agostino continua a chiedere che si indaghi sul corpo, e abbiamo già rilevato che i *Soliloqui*, nella forma in cui Agostino ce li ha trasmessi, cioè non completi, terminano col richiamo al timore della morte, non molto pertinente in un'opera che si propone di dimostrare l'immortalità dell'anima.

Il senso di questa nostra disquisizione è che l'andamento della discussione che si svolge nei *Soliloqui* appare poco rettilineo e notevolmente dispersivo, se lo si valuta soltanto sulla base della posizione di partenza, cioè la ricerca di Dio e dell'anima – in sostanza soltanto dell'anima –, in quanto la dimostrazione diretta dell'immortalità dell'anima impegna solo una modesta parte dello svolgimento della discussione. Ma sarebbe riduttivo valutare i *Soliloqui* soltanto sulla scorta di quella dichiarazione incipitaria. Agostino stesso ce lo fa capire quando, proprio verso la fine dell'opera, a un'ennesima richiesta di spiegazione da parte sua, la Ragione osserva: «Quello che chiedi può vederlo soltanto chi è compiutamente puro, mentre tu sei poco esercitato (*parum es exercitatus*) a questa visione[3], e ora con tutti questi giri di parole (*per istos circuitus*) non facciamo altro che esercitarti (*exercitationem tuam ... operamur*) affinché tu diventi idoneo a tale visione» (II, XX 34). In sostanza, il contenuto dei *Soliloqui* va apprezzato come un esercizio intellettuale che Agostino ha inteso fare, o comunque presentare come fatto, tra sé e sé. In esso, preso dalla discussione e senza troppo preoccuparsi di deviare dal tema fondamentale di Dio e dell'anima, ha introdotto argomenti collaterali, variamente con quel tema collegati e idonei a essere trattati con la sottigliezza dialettica da lui tanto prediletta, che si dispiega in tutta evidenza soprattutto nella lunga trattazione sulla definizione del falso, culminante nella dimostrazione della somiglianza prima come *mater ueritatis* e poi come *mater falsitatis* (II, VI 10; VII 13).

[1] Si veda, p. es., la discussione sul vuoto (II, XVII 31), che Agostino conclude con quella che vorrebbe essere una battuta di spirito: «Lasciamo da parte il vuoto proprio perché vuoto».
[2] Cfr. anche sopra, p. XVII.
[3] Agostino ha chiesto spiegazione sui termini greci *phantasia* e *phantasma*.

6. *I* Soliloqui *come opera letteraria*

La pagina iniziale dei *Soliloqui* appare dimessa, in tono minore, quasi una tapinosi: la malferma salute non permette ad Agostino di elaborare a fondo il risultato delle sue solitarie meditazioni, ed egli non prevede un gran numero di lettori, in quanto per il momento (*modo*) il suo scritto è destinato soltanto a pochi suoi *ciues*. Ma la preghiera che segue immediatamente contraddice quanto più non si potrebbe questa presentazione modesta, stante il suo evidente fortissimo impegno stilistico[1], il cui effetto viene moltiplicato dalle inusitate proporzioni della *performance* retorica. A questa preghiera, che apre il primo libro, corrisponde all'inizio del secondo un'altra preghiera, compendiata in due sole righe, per altro di eccezionale effetto. La divaricazione tra la fluvialità della prima preghiera e la concisione della seconda è stata evidentemente voluta, al fine di impressionare il lettore prima coll'eccesso poi col difetto, nell'un caso e nell'altro con una ben ponderata mancanza di misura[2].

In effetti i *Soliloqui* si presentano per intero come il risultato di una composizione particolarmente curata sotto l'aspetto retorico e, più genericamente, letterario. A questo proposito osserviamo che, se veramente Agostino si fosse limitato a mettere per scritto alla buona le sue meditazioni, avrebbe potuto far ricorso a svariati modelli, dalla semplice esposizione alla maniera dei cosiddetti *Ricordi* di Marco Aurelio a un dialogo a due interlocutori come nel *Critone* platonico o nelle *Tuscolane* di Cicerone[3]. Ma Agostino ha inteso scrivere un'opera letterariamente di nuovo genere, a cominciare dal titolo, *Soliloquia*, da lui stesso escogitato, come spiega in

[1] Per una dettagliata presentazione dell'impiego, da parte di Agostino, di numerose figure retoriche e clausole nei *Soliloqui* in generale e nella preghiera in particolare (venticinque anafore solo in I, 1 2-5, ecc.), cfr. Müller 1954, p. 66 sgg.

[2] In II, VI 9 Agostino ha introdotto un'altra preghiera, questa volta di dimensioni normali. Quest'inserzione fuori quadro potrebbe essere stata motivata dall'intenzione di richiamare al lettore l'importanza della discussione che va a seguire, per altro non così evidente. Mi chiedo se Agostino non l'abbia inserita anche per compensare in certo qual modo lo squilibrio evidente tra le altre due preghiere.

[3] Marrou 1958[4], p. 314, ha rilevato che sarebbe un errore vedere nei *Soliloqui* un vero dialogo interiore: «non sono note personali, un frammento di giornale metafisico, ma un libro composto a testa riposata, dove tutto è disposto in funzione del lettore», e accosta l'opera agli altri dialoghi di Cassiciacum quanto a dialettica e composizione, disconoscendo quello che da quei dialoghi la differenzia.

persona della Ragione: «Sarebbe ridicolo che ti vergognassi[1], quasi che non avessimo scelto un tal modo di ragionare proprio per questo: sono discorsi che facciamo soltanto tra noi e che voglio abbiano per titolo *Soliloqui*, con nome nuovo e forse poco gradevole ma quanto mai adatto alla dimostrazione dell'argomento» (II, VII 14). La *trouvaille* di un colloquio con sé stesso sdoppiato in due, sì che il colloquio si sviluppa quasi che gl'interlocutori fossero effettivamente due, ha permesso ad Agostino di fondere in uno due generi letterari: le riflessioni dell'autore tra sé e sé, del tipo dell'opera di Marco Aurelio, e l'effettivo dialogo a due interlocutori, creando così un nuovo genere letterario, che avrebbe avuto buona fortuna[2].

A questo punto appare superfluo insistere nel rilevare la fattura curatissima di quest'opera, che viene presentata all'inizio come scritta alla buona e che invece, quanto allo stile e alla struttura dialogica, dà a vedere dovunque l'evidente influsso di Cicerone, tipico modello nelle scuole di retorica[3]. Ci limitiamo a notare che quegli interventi di Agostino nel dialogo che qui sopra abbiamo definito estrinseci, in quanto non influenti sull'andamento tecnico della discussione, ora ci appaiono oltremodo significativi della partecipazione esistenziale di Agostino alla discussione filosofica, anche se non soprattutto come retoricamente motivati dall'esigenza di vivacizzare il dialogo, alleggerendone l'andamento spietatamente dialettico: basti ricordare ancora lo sfogo di Agostino in I, XIV 26 e, come autentico pezzo di bravura, la descrizione della progressiva educazione dell'occhio non sano fino a poter contemplare con gioia il sole (I, XIII 23). Ma in questo senso sono di particolare significato soprattutto il lungo *excursus* di II, XIV 26 sui due personaggi non specificati per nome ma presentati con grandi elogi[4], e quello di II, XVI 30 sulle azioni *prima facie* vergognose ma ispirate da un motivo onorevole. Sono ambedue introdotti verso la fine del secondo libro, quando cioè s'immagina che il lettore potrebbe essere affaticato, con l'evidente finalità di alleggerire la tensione dialettica della discussione.

Avendo presente l'evidente impegno retorico che Agostino ha

[1] Agostino aveva dichiarato di vergognarsi di quanto aveva ammesso poco prima.
[2] Si rammenti il *Secretum* del Petrarca, dove il poeta dialoga, in merito ai suoi fatti e problemi, proprio con Agostino.
[3] Per dettagli in argomento, cfr. Müller 1954, p. 59 sgg.
[4] Per dettagli in proposito si rinvia alle note di commento *ad loc.*

profuso nella composizione dei *Soliloqui*, e la conseguente ambizione letteraria di raggiungere, in completa contraddizione con la tapinosi iniziale, un pubblico certo selezionato ma quanto mai vasto, forse possiamo spiegare anche il perché di una cristianizzazione dell'opera tanto discreta a confronto non soltanto con la dimensione cristiana dei primi tre *Dialogi* ma anche con la prevalente impostazione platonica della discussione tra Agostino e la sua Ragione. Con questa opera di nuovo genere, perciò impegnatissima in ambito letterario, Agostino si è indirizzato a un pubblico di lettori non soltanto cristiani ma anche pagani, purché tutti di buona cultura e perciò in grado di apprezzare quella novità sia nel contenuto sia nella forma espressiva: ha pertanto evitato anche i non molti termini tecnici e le esplicite citazioni scritturistiche presenti nei primi tre *Dialogi*. Se a questo punto riandiamo ai misteriosi *ciues* di I, 1 1, completiamo la spiegazione che abbiamo sopra ipotizzato: i pochi concittadini ai quali Agostino dice di indirizzarsi sono in realtà quanti, sia cristiani sia pagani, sono filosoficamente in sintonia con lui e quindi in grado di apprezzarne i *Soliloqui*. In conclusione, sono d'avviso che, per una valutazione globale del significato e del valore di questa opera, vada presa nella dovuta considerazione, non meno del contenuto filosofico, la destinazione letteraria[1].

[1] Stante la disponibilità di un'eccellente edizione critica dei *Soliloquia*, pubblicata da W. Hörmann nel 1986 nel *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. LXXXIX, si è ritenuto sufficiente, ai fini del presente lavoro, riprodurre il testo proposto in tale edizione. Esprimiamo qui il nostro sentito ringraziamento ai dirigenti dell'Accademia Austriaca delle Scienze, che hanno cortesemente permesso l'utilizzazione del testo.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Alici 1976
L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza*, Roma 1976.
Alici 1999
L. Alici, *L'altro nell'io in dialogo con Agostino*, Roma 1999.
Arbesmann 1954
R.F. Arbesmann, «Christ the "medicus humilis" in St. Augustine», in AA.VV., *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien (Paris, 21-24 septembre 1954)*, Paris 1954, II, pp. 623-9.
Asiedu 2000
F.B.A. Asiedu, *El "Hortensius" de Cicerón y la vida mundana del joven Augustín*, «Augustinus» XLV 2000, pp. 5-25.
Bailhache 1994
P. Bailhache, *Note sur l'argumentation des "Soliloques" de saint Augustin sur l'immortalité de l'âme*, «Augustinus» XXXIX/2, 1994, pp. 61-74.
Bardy 1954
G. Bardy, *Un élève de s. Augustin: Licentius*, «L'année théologique augustinienne» XIV 1954, pp. 35-49.
Beatrice 1989
P.F. Beatrice, *"Quosdam Platonicorum libros". The Platonic Readings of Augustine in Milan*, «Vigiliae christianae» LXIII 1989, pp. 248-81.
Bellissima 1954
G. Bellissima, «Sant'Agostino grammatico», in AA.VV., *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien (Paris, 21-24 septembre 1954)*, Paris 1954, I, pp. 35-42.
Beretta 1987
L. Beretta, *"Rus Cassiciacum": bilancio e aggiornamento della "vexata quaestio"*, in A. Caprioli – L. Vaccari (a cura di), *Agostino e la conversione cristiana*, Palermo 1987, pp. 67-83.
Bermon 2001
E. Bermon, *Le "cogito" dans la pensée de saint Augustin*, Paris 2001.

Boyer 1940
Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1940.
Brachtendorf 2001
J. Brachtendorf, «The Decline of Dialectic in Augustine's Early Dialogues», in M.F. Wiles – E.J. Yarnold (edd.), *St. Augustine and his Opponents, Other Latin Writers*, Leuven 2001, pp. 25-30 (*Studia Patristica* XXXVIII).
Catapano 2005
G. Catapano, *"Me interrogans mihique respondens". Soliloquio e dialogo nel giovane Agostino*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Peretti (edd.), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Roma 2005, pp. 37-57.
Catapano 2006
Agostino, *Tutti i Dialoghi*, a cura di G. Catapano, Milano 2006.
Ceresola 2001
G. Ceresola, *Fantasia e illusione in sant'Agostino, dai "Soliloquia" al "de mendacio"*, Genova 2001.
Cipriani 1994
N. Cipriani, *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi* dialogi *di S. Agostino*, «Augustinianum» XXXIV 1994, pp. 253-312.
Cipriani 2013
N. Cipriani, *I* Dialogi *di Agostino. Guida alla lettura*, Roma 2013.
Comeau 1930
M. Comeau, *Saint Augustin exégète du quatrième évangile*, Paris 1930.
Courcelle 1950
P. Courcelle, *Recherches sur les "Confessions" de saint Augustin*, Paris 1950.
Cress 1981
D.A. Cress, *Explicación agustiniana de la sensación*, «Augustinus» XXVI 1981, pp. 16-22.
de Labriolle 1939
Œuvres de Saint Augustin. Soliloques De immortalitate animae De quantitate animae, traduction, introduction et notes de P. de Labriolle, s. l., 1939.
Doignon 1984-85
J. Doignon, *Les "nobles disciplines" et le "visage de la vérité" dans les premiers Dialogues d'Augustin. Un commentaire de "Soliloques" II XX 13*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» XXVII-XXVIII 1984-85, pp. 116-23.
Doignon 1987
J. Doignon, «La prière liminaire des "Soliloquia" dans la ligne

philosophique des Dialogues de Cassiciacum», in J. den Boeft – J. van Oort (eds.), *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, pp. 85-105.

Doucet 1989
D. Doucet, *Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin*, «Augustiniana» XXXIX 1989, pp. 447-61.

Doucet 1990
D. Doucet, *Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie. "Sol." I 1 2-6*, «Revue des études augustiniennes» XXVI 1990, pp. 91-119.

Doucet 1992
D. Doucet, *"Speculum cogitationis"; Sol. II XX 35*, «Revue de philosophie ancienne» X 1992, pp. 221-45.

Doucet 1993a
D. Doucet, *La vérité, le vrai et la forme du corps: Lecture de saint Augustin: "Soliloques" II XVIII 32*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» LXXVII 1993, pp. 547-66.

Doucet 1993b
D. Doucet, *"Soliloques" II XII 22: être dans un sujet*, «Augustiniana» XLIII 1993, pp. 43-51.

Doucet 1993c
D. Doucet, *"Soliloques" II XIII 23 et les "magni philosophi"*, «Revue des études augustiniennes» XXXIX 1993, pp. 109-28.

Doucet 1998
D. Doucet, *"Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis"*, «Archives de Philosophie» LXI 1998, pp. 269-91.

Dulaey 1973
M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973.

du Roy 1966
O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'au 391*, Paris 1966.

Ferri 1998
R. Ferri, *"Mens", "ratio" e "intellectus" nei primi dialoghi di Agostino*, «Augustinianum» XXVIII 1998, pp. 45-76.

Fuhrer 2003
Th. Fuhrer, «Augustin: un homme de dialogue», in P.-Y. Fux – J.M. Roessli – O. Wermelinger (edd.), *Saint Augustin: africanité et universalité*, Fribourg Suisse 2003, pp. 183-91.

Gentili 1970
Sant'Agostino, *Dialoghi I: La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*, introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, Roma 1970.

Gilson 1949
É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949.

Hagendahl 1967
H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classic*, vol. I: *Testimonia*, Göteborg 1967.
Holte 1962
R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962.
Hörmann 1986
Sancti Aureli Augustini *Opera Soliloquiorum libri duo, de immortalitate animae, de quantitate animae*, recensuit W. Hörmann, Vindobonae 1986 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* LXXXIX).
Lettieri 2001
G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del "de doctrina christiana"*, Brescia 2001.
Lorenz 1952-53
R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinianischen "Frui Deo"*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» LXIV 1952-53, pp. 34-60.
Madec 1994
G. Madec, *Petites études augustiniennes*, Paris 1994.
Mandouze 1968
A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.
Marrou 1958[4]
H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958[4].
Moda 1998
Agostino, *Soliloqui*, prefazione, traduzione e note a cura di A. Moda, Milano 1998.
Müller 1954
Augustins Soliloquien, Einleitung, Text und Erlaüterungen vorgelegt von H. Müller, Bern 1954.
Oroz Reta 1987
J. Oroz Reta, «El conocimiento de Dios y del alma. En torno a los "Soliloquios" de San Agustín», in AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1987, pp. 151-98.
Pépin 1964
J. Pépin, *Une nouvelle source de Saint Augustin: le* ζήτημα *de Porphyre "Sur l'union de l'âme et du corps"*, «Revue des études anciennes» LXVI 1964, pp. 53-107.
Pépin 1976
J. Pépin, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova 1976.
Pincherle 1974
A. Pincherle, *Ambrogio e Agostino*, «Augustinianum» XIV 1974, pp. 385-407.

Pincherle 1980
A. Pincherle, *Vita di Sant'Agostino*, Roma-Bari 1980.
Pizzani 1994
Sant'Agostino, *Le ritrattazioni*, traduzione, note e indici a cura di U. Pizzani, Roma 1995.
Pizzolato 1994
L.F. Pizzolato, *Capitoli di retorica agostiniana*, Roma 1994.
PL
Patrologia Latina, Paris.
Radice 2002
Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Reale, traduzione di R. Radice, Milano 2002.
SVF
Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit I. von Arnim, I-IV, Leipzig 1903-24 (Stuttgart 1964²).
ThlL
Thesaurus linguae Latinae.
Verbeke 1954
G. Verbeke, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez Saint Augustin*, «Augustiniana» IV 1954, pp. 495-515.
Zum Brunn 1969
É. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions"*, «Recherches Augustiniennes» VI 1969, pp. 3-102.

TESTO E TRADUZIONE

AVRELII AVGVSTINI
SOLILOQVIORVM LIBRI DVO

AURELIO AGOSTINO
SOLILOQUI

LIBER PRIMVS

1 1. Voluenti mihi multa ac uaria mecum diu ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum quidue mali euitandum esset, ait mihi subito siue ego ipse siue alius quis, extrinsecus siue intrinsecus, nescio; nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior. Ait ergo mihi

R⟨atio⟩. Ecce, fac te inuenisse aliquid; cui conmendabis, ut pergas ad alia?

A⟨ugustinus⟩. Memoriae scilicet.

R. Tantane illa est, ut excogitata omnia bene seruet?

A. Difficile est, immo non potest.

R. Ergo scribendum est. Sed quid agis, quod ualetudo tua scribendi laborem recusat? Nec ista dictari debent; nam solitudinem meram desiderant.

A. Verum dicis. Itaque prorsus nescio quid agam.

R. Ora salutem et auxilium, quo ad concupita peruenias, et hoc ipsum litteris manda, ut prole tua fias animosior. Deinde quod inuenis paucis conclusiunculis breuiter conlige. Nec modo cures inuitationem turbae legentium; paucis ista sat erunt ciuibus tuis.

A. Ita faciam.

2. Deus uniuersitatis conditor, praesta mihi primum ut te

LIBRO PRIMO

I 1. Mentre[1] da tempo andavo meditando tra me e me di molti e vari pensieri e da più giorni continuavo a chiedermi[2] chi fossi io, che cosa fosse buona per me, quale il male da evitare, ecco che improvvisamente mi parla non so se io stesso o un altro, dal di fuori o dentro di me, perché proprio questo cerco soprattutto di sapere. Mi dice:

R⟨agione⟩. Ammettiamo che tu abbia trovato qualcosa: a chi ne farai parte, per passare ad altro?

A⟨gostino⟩. Senza dubbio alla memoria.

R. Ma è tanto tenace da poter conservare fedelmente tutto ciò che hai trovato ragionando?

A. In effetti è difficile che lo possa, anzi non può.

R. Perciò bisogna ricorrere allo scritto. Ma che farai, dal momento che la tua malferma salute rifiuta la fatica dello scrivere[3]? E del resto, per tali argomenti non si può ricorrere alla dettatura[4], in quanto esigono la più completa solitudine.

A. Dici bene: perciò non so proprio che fare.

R. Chiedi con la preghiera buona salute e aiuto tale da poter ottenere ciò che desideri, e metti il tuo desiderio per scritto[5], in modo da trarre più coraggio da ciò che avrai prodotto. Poi sintetizza brevemente l'esito delle tue riflessioni, e per il momento evita che siano in molti a leggerle, perché saranno sufficienti pochi dei tuoi concittadini[6].

A. Farò così.

2. Dio[7] dell'universo, concedi in primo luogo che io ti preghi

bene rogem, deinde ut me agam dignum quem liberes, postremo ut liberes. Deus, per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse. Deus, qui ne id quidem, quod se inuicem perdit, perire permittis. Deus, qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum. Deus, qui malum non facis et facis esse, ne pessimum fiat. Deus, qui paucis ad id quod uere est refugientibus, ostendis malum nihil esse. Deus, per quem uniuersitas etiam cum sinistra parte perfecta est. Deus, a quo dissonantia usque in extremum nulla est, cum deteriora melioribus concinunt. Deus, quem amat omne quod potest amare, siue sciens siue nesciens. Deus, in quo sunt omnia, cui tamen uniuersae creaturae nec turpitudo turpis est nec malitia nocet nec error errat. Deus, qui nisi mundos uerum scire noluisti. Deus pater ueritatis, pater sapientiae, pater uerae summaeque uitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intellegibilis lucis, pater euigilationis atque inluminationis nostrae, pater pignoris, quo admonemur redire ad te.

3. Te inuoco, Deus ueritas, in quo et a quo et per quem uera sunt quae uera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia. Deus uera et summa uita, in quo et a quo et per quem uiuunt quae uere summeque uiuunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt quae beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt quae bona et pulchra sunt omnia. Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent quae intellegibiliter lucent omnia. Deus, cuius regnum est totus mundus quem sensus ignorat. Deus, de cuius regno lex etiam in ista regna describitur. Deus, a quo auerti cadere, in quem conuerti resurgere, in quo manere consistere est. Deus, a quo exire emori, in quem redire reuiuiscere, in quo habitare uiuere est. Deus, quem nemo amittit nisi deceptus, quem nemo quaerit nisi admonitus, quem nemo inuenit nisi purgatus. Deus, quem relinquere hoc est quod perire, quem

in modo adeguato, poi che tu mi renda degno di essere da te liberato, infine che tu mi liberi[8]. Dio per opera del quale tutte le cose, che di per sé non sarebbero, tendono a essere. Dio che non permetti che perisca ciò che per parte sua si perde[9]. Dio che dal nulla hai creato questo mondo[10] che agli occhi di tutti si presenta bellissimo. Dio che non fai il male e permetti che ci sia solo perché non diventi peggiore. Dio che ai pochi che cercano rifugio in ciò che veramente è mostri che il male è nulla. Dio grazie al quale l'universo mondo è perfetto anche nella parte di sinistra[11]. Dio il quale fa sì che ciò che da lui è discordante non giunga fino all'estremo, perché ciò che è migliore armonizza con ciò che è peggiore[12]. Dio oggetto di amore da parte di tutto ciò che è in grado di amare, lo sappia o non lo sappia. Dio nel quale sono tutte le cose, per il quale tuttavia la bruttezza di tutta la creazione non è brutta, la malvagità non nuoce, l'errore non erra. Dio che hai voluto che solo chi è puro conosca il vero[13], padre della verità, padre della sapienza, padre della vita vera e somma, padre della felicità, padre del buono e del bello, padre della luce intelligibile, padre del nostro risveglio e della nostra illuminazione[14], padre del pegno dal quale siamo sollecitati a ritornare a te.

3. Invoco te, Dio verità[15], nel quale dal quale e grazie al quale[16] è vero tutto ciò che è vero. Dio sapienza, nel quale dal quale e grazie al quale è sapiente tutto ciò che è sapiente. Dio, vita vera e suprema, nel quale dal quale e grazie al quale vive tutto ciò che ha vita vera e suprema. Dio felicità, nel quale dal quale e grazie al quale è felice tutto ciò che è felice. Dio, bene e bellezza, nel quale dal quale e grazie al quale è buono e bello tutto ciò che è buono e bello. Dio luce intelligibile, nel quale dal quale e grazie al quale risplende intelligibilmente tutto ciò che risplende intelligibilmente. Dio il cui regno[17] è tutto il mondo che il senso non conosce[18]. Dio dal cui regno deriva la legge anche nei nostri regni. Dio da cui allontanarsi è cadere, a cui volgersi è risorgere, in cui persistere è star saldi. Dio[19] da cui allontanarsi è morire, a cui ritornare è rivivere, in cui risiedere è vivere. Dio che nessuno perde se non ingannato, che nessuno cerca se non sollecitato, che nessuno trova se non purificato. Dio

adtendere hoc est quod amare, quem uidere hoc est quod habere. Deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit, Deus, per quem uincimus inimicum, te deprecor.

Deus, per quem accepimus ne omnino periremus. Deus, a quo admonemur ut uigilemus. Deus, per quem a malis bona separamus. Deus, per quem mala fugimus et bona sequimur. Deus, per quem non cedimus aduersitatibus. Deus, per quem bene seruimus et bene dominamur. Deus, per quem discimus aliena esse quae aliquando nostra, et nostra esse quae aliquando aliena putabamus. Deus, per quem malorum escis atque inlecebris non haeremus. Deus, per quem nos res minutae non minuunt. Deus, per quem melius nostrum deteriori subiectum non est. Deus, per quem mors absorbetur in uictoriam. Deus, qui nos conuertis. Deus, qui nos eo quod non est exuis et eo quod est induis. Deus, qui nos exaudibiles facis. Deus, qui nos unis. Deus, qui nos in omnem ueritatem inducis. Deus, qui nobis omnia bona loqueris nec insanos facis nec a quoquam fieri sinis. Deus, qui nos reuocas in uiam. Deus, qui nos deducis ad ianuam. Deus, qui facis ut pulsantibus aperiatur. Deus, qui nobis das panem uitae. Deus, per quem sitimus potum, quo hausto numquam sitiamus. Deus, qui coarguis saeculum de peccato, de iustitia, de iudicio. Deus, per quem nos non mouent qui minime credunt. Deus, per quem improbamus eorum errorem, qui animarum merita nulla esse apud te putant. Deus, per quem non seruimus infirmis et egenis elementis. Deus, qui nos purgas et ad diuina praeparas praemia, adueni mihi propitius tu.

4. Quicquid a me dictum est, unus Deus tu, tu ueni mihi in auxilium, una aeterna uera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors, ubi summa concordia, summa euidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa uita, ubi nihil deest, nihil redundat, ubi qui gignit et quem gignit unum est. Deus, cui seruiunt quae seruiunt omnia, cui obtemperat omnis bona anima. ⟨Deus⟩, cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exer-

che abbandonare è perire, a cui tendere è amare, che vedere è possedere. Dio al quale la fede ci sollecita, la speranza c'innalza, l'amore ci unisce[20]. Dio grazie al quale vinciamo l'avversario, ti prego.

Dio dal quale otteniamo di non perire completamente. Dio dal quale siamo sollecitati a essere vigili. Dio grazie al quale separiamo il bene dal male. Dio grazie al quale fuggiamo il male e tendiamo al bene. Dio grazie al quale non soccombiamo alle avversità[21]. Dio grazie al quale esercitiamo bene il servizio e il potere[22]. Dio grazie al quale apprendiamo che ci è estraneo ciò che una volta credevamo nostro e che è nostro ciò che una volta credevamo estraneo[23]. Dio grazie al quale non c'impigliamo negli allettamenti e nelle attrattive del male. Dio grazie al quale ciò che è di poco valore non ci diminuisce. Dio grazie al quale ciò che in noi è migliore non è soggetto a ciò che è peggiore. Dio grazie al quale la morte è annientata nella vittoria[24]. Dio che ci converti. Dio che ci spogli di ciò che non è e ci rivesti di ciò che è[25]. Dio che ci rendi degni di essere esauditi. Dio che ci unisci. Dio che ci introduci a tutta la verità. Dio che ci dici tutto il bene, non ci rendi dissennati e non permetti che altri lo faccia. Dio che ci richiami nella via. Dio che ci guidi alla porta. Dio che fai sì che si apra a chi bussa. Dio che ci dai il pane di vita. Dio che ci rendi assetati della bevanda che, bevuta, non ci fa avere più sete. Dio che accusi il mondo riguardo al peccato, alla giustizia, al giudizio. Dio grazie al quale non ci turbano coloro che non credono. Dio grazie al quale respingiamo l'errore di coloro i quali ritengono che presso di te i meriti delle anime non abbiano alcun valore[26]. Dio grazie al quale non siamo asserviti agli elementi del mondo, deboli e privi di valore. Dio che ci purifichi e ci prepari ai premi divini, assistimi propizio.

4. Tu unico Dio[27], che sei tutto ciò che ho detto, tu vienimi in aiuto, unica eterna vera sostanza, dove non c'è discordanza confusione mutamento carenza morte, ma somma concordia trasparenza fermezza pienezza vita, dove nulla manca nulla eccede, dove chi genera e chi è generato è una cosa sola[28]. Dio al quale è soggetto tutto ciò che è soggetto, al quale ubbidisce ogni anima buona. ⟨Dio⟩[29] per le cui leggi ruotano i poli, le stelle compiono il loro corso, il so-

cet diem, luna temperat noctem omnisque mundus per dies uicissitudine lucis et noctis, per menses incrementis decrementisque lunaribus, per annos ueris, aestatis, autumni et hiemis successionibus, per lustra perfectione cursus solaris, per magnos orbes recursu in ortus suos siderum magnam rerum constantiam, quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit. Deus, cuius legibus in aeuo stantibus motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis reuocatur. ⟨Deus⟩, cuius legibus arbitrium animae liberum est bonisque praemia et malis poenae fixis per omnia necessitatibus distributae sunt. Deus, a quo manant usque ad nos omnia bona, a quo coercentur usque a nobis omnia mala. Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus, sub quo totum, in quo totum, cum quo totum est. ⟨Deus⟩, qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse nouit, agnoscit. Exaudi, exaudi, exaudi me, deus meus, domine meus, rex meus, pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, patria mea, salus mea, lux mea, uita mea. Exaudi, exaudi, exaudi me more illo tuo paucis notissimo.

5. Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli seruire paratus sum, quia tu solus iuste dominaris; tui iuris esse cupio. Iube, quaeso, atque impera quicquid uis, sed sana et aperi aures meas, quibus uoces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos uideam. Expelle a me insaniam, ut recognoscam te. Dic mihi qua adtendam, ut aspiciam te, et omnia me spero quae iusseris esse facturum. Recipe, oro, fugitiuum tuum, domine clementissime. Iamiam satis poenas dederim, satis inimicis tuis, quos sub pedibus habes, seruierim, satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me, quando a te fugiebam, acceperunt alienum. Ad te mihi redeundum esse sentio; pateat mihi

le fa scorrere il giorno, la luna regola la notte; e tutto il mondo di giorno in giorno con l'alternanza di luce e tenebre, di mese in mese col crescere e decrescere delle fasi lunari, di anno in anno con la successione di primavera estate autunno inverno, di lustro in lustro grazie al compimento del corso del sole, attraverso i grandi cicli del tempo col ritorno costante delle stelle al loro luogo d'origine, conserva, per quanto lo consente la materia sensibile, la piena regolarità delle cose nell'ordinato scorrere dei tempi. Dio per le cui leggi fisse nel tempo non viene turbato il movimento instabile delle cose mutevoli, ma è sempre richiamato a somiglianza di stabilità e regolato dal ciclico susseguirsi dei secoli. ⟨Dio⟩ per le cui leggi la volontà dell'anima è libera e sempre con fissa necessità sono stabiliti premi per i buoni e pene per i cattivi[30]. Dio dal quale deriva sempre a noi ogni bene ed è allontanato da noi ogni male. Dio al di sopra del quale, al di fuori del quale, senza il quale non c'è nulla. Dio al di sotto del quale nel quale e col quale c'è tutto. ⟨Dio⟩ che hai fatto l'uomo a tua immagine e somiglianza, come riconosce chi conosce sé stesso[31]. Ascolta ascolta ascolta me, mio Dio, mio signore, mio re, mio padre, mia causa, mia speranza, mia cosa, mio onore, mia dimora, mia patria, mia salvezza, mia luce, mia vita. Ascolta ascolta ascolta me in quel tuo modo che solo pochi conoscono bene.

5. Ormai[32] te solo amo, te solo seguo, te solo cerco, te solo sono pronto a servire, perché tu solo eserciti il potere con giustizia: voglio essere sotto il tuo potere. Comanda[33], ti prego, e ordina tutto ciò che vuoi, ma guarisci e apri le mie orecchie, con le quali possa udire la tua voce; guarisci e apri i miei occhi, con i quali possa vedere i tuoi comandi. Discaccia da me la stoltezza, affinché io ti riconosca. Dimmi come debbo dispormi per poterti vedere, e spero di riuscire a fare tutto ciò che mi avrai comandato. Accogli, te ne prego, il tuo schiavo fuggitivo[34], padrone clementissimo. Ormai dovrei aver scontato pene a sufficienza, a sufficienza prestato servizio ai tuoi nemici, che poni sotto i tuoi piedi, a sufficienza dovrei essere stato lo zimbello degli inganni. Accogli il tuo servo che fugge da costoro, perché costoro, quando fuggivo da te, mi hanno accolto, servo di altri[35]. Sento che debbo ritornare a te: la tua por-

pulsanti ianua tua; quomodo ad te perueniatur, doce me. Nihil aliud habeo quam uoluntatem, nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse, certa et aeterna requirenda. Hoc facio, pater, quia hoc solum noui; sed unde ad te perueniatur, ignoro. Tu mihi suggere, tu ostende, tu uiaticum praebe. Si fide te inueniunt qui ad te refugiunt, fidem da; si uirtute, uirtutem; si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem. O admiranda et singularis bonitas tua!

6. Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur, a te rursum peto. Tu enim si deseris, peritur. Sed non deseris, quia tu es summum bonum, quod nemo recte quaesiuit et minime inuenit. Omnis autem recte quaesiuit, quem tu recte quaerere fecisti. Fac et me, pater, uindica me ab errore; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat. Si nihil aliud desidero quam te, inueniam te iam, quaeso, pater. Si autem est in me superflui alicuius adpetitio, tu ipse me munda et fac idoneum ad uidendum te. Ceterum de salute huius mortalis corporis mei, quamdiu nescio quid mihi ex eo utile sit uel eis quos diligo, tibi illud conmitto, pater sapientissime atque optime, et pro eo quod ad tempus admonueris deprecabor. Tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te conuertas nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te iubeasque me, dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum prudentemque esse perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae et dignum habitatione atque habitatorem beatissimi regni tui. Amen, amen.

II **7.** A. Ecce oraui deum.
R. Quid ergo scire uis?
A. Haec ipsa omnia quae oraui.
R. Breuiter ea conlige.
A. Deum et animam scire cupio.
R. Nihilne plus?
A. Nihil omnino.

ta si apra a me che busso; insegnami come si arriva a te. Non ho altro che la volontà[36], non so altro se non che si deve disprezzare ciò che è effimero e caduco e ricercare ciò che è sicuro ed eterno. Faccio questo, Padre, perché solo questo conosco, ma non conosco la via per arrivare a te[37]. Dimmela tu, mostramela, dammene il viatico. Se ti trovano con la fede quanti si rifugiano in te, dammi la fede; se con la virtù, dammi la virtù; se con la scienza, dammi la scienza. Accresci in me la fede, accresci la speranza, accresci l'amore[38]. O bontà meravigliosa e straordinaria!

6. A te desidero arrivare e proprio a te chiedo in che modo possa arrivare, perché perisce chi tu abbandoni. Ma tu non abbandoni perché tu sei il sommo bene, che nessuno che abbia cercato rettamente non abbia trovato. E ha cercato rettamente ognuno che tu hai fatto sì che cercasse rettamente[39]. Fa' che anch'io, Padre, ti possa cercare, riscattami dall'errore; fa' che io che ti cerco nient'altro possa incontrare se non te. Se nient'altro desidero se non te, possa ormai trovarti, te ne prego, Padre. Se invece c'è in me il desiderio di qualcosa di vano e superfluo, tu stesso purificami[40] e rendimi capace di contemplarti. Quanto poi alla sanità di questo mio corpo mortale, fintanto che ignoro di che utilità sia a me e a quelli che io amo, te l'affido, Padre sapientissimo e buonissimo, e per esso ti chiederò ciò che a suo tempo mi avrai significato. Prego soltanto la tua grande clemenza che tu mi converta a te fin nel profondo, che nulla mi sia di ostacolo nel tendere a te, che finché vivo e opero con questo corpo io sia un puro generoso giusto saggio perfetto amante della tua sapienza e la possa ottenere, che sia degno di abitare nel tuo regno felice e possa abitarvi. E così sia.

II **7.** A. Ecco che ho pregato Dio.
R. Ora che vuoi sapere?
A. Tutto ciò che ho chiesto con la preghiera[41].
R. Riassumilo in breve.
A. Desidero conoscere Dio e l'anima[42].
R. Nient'altro?
A. Proprio niente.

R. Ergo incipe quaerere. Sed prius explica quomodo, tibi si demonstretur deus, possis dicere: «sat est».

A. Nescio quomodo mihi demonstrari debeat, ut dicam: «sat est». Non enim credo me scire aliquid sic quomodo scire deum desidero.

R. Quid ergo agimus? Nonne censes prius tibi esse sciendum quomodo tibi deum scire satis sit, quo cum perueneris, non amplius quaeras?

A. Censeo quidem, sed quo pacto fieri possit, non uideo. Quid enim deo simile umquam intellexi, ut possim dicere: «Quomodo hoc intellego, sic uolo intellegere deum»?

R. Qui nondum deum nosti, unde nosti nihil te nosse deo simile?

A. Quia si aliquid deo simile scirem, sine dubio id amarem. Nunc autem nihil aliud amo quam deum et animam, quorum neutrum scio.

R. Non igitur amas amicos tuos?

A. Quo pacto eos possum amans animam non amare?

R. Hoc modo ergo et pulices et cimices amas?

A. Animam me amare dixi, non animalia.

R. Aut homines non sunt amici tui aut eos non amas; omnis enim homo animal et animalia te non amare dixisti.

A. Et homines sunt et eos amo, non eo quod animalia sed eo quod homines sunt, id est ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus. Licet enim mihi in quouis amare rationem, cum illum iure oderim, qui male utitur eo quod amo. Itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, uel certe quantum desiderant ea bene uti.

III **8.** R. Accipio istud. Sed tamen si quis tibi diceret: «faciam te sic deum nosse, quomodo nosti Alypium», nonne ageres gratias et diceres: «satis est»?

A. Agerem quidem gratias, sed sat esse non dicerem.

R. Cur, quaeso?

R. Comincia dunque a chiedere. Ma prima spiega in che modo, una volta che ti venga dimostrato chi è Dio, tu possa dire: «Mi basta».

A. Non so in che modo questo mi debba essere dimostrato, in modo da dire: «Mi basta». Non credo infatti di conoscere qualcosa nel modo in cui desidero conoscere Dio.

R. Che fare allora? Non credi forse che tu prima debba conoscere come ti sia sufficiente conoscere Dio, in modo tale da non cercare altro quando tu l'abbia ottenuto[43]?

A. Lo credo, ma non vedo in che modo ciò possa essere possibile. Che cosa mai infatti ho compreso di simile a Dio da poter dire: «Voglio comprendere Dio come comprendo questo»?

R. Ma tu, che non conosci ancora Dio, come puoi sapere di non conoscere alcunché simile a Dio?

A. Perché se conoscessi qualcosa simile a Dio, senza dubbio l'amerei. Ora invece non amo altro che Dio e l'anima, e non conosco né l'uno né l'altra.

R. Ma non ami i tuoi amici?

A. Come potrei non amarli dal momento che amo l'anima?

R. Ami dunque in questo modo le pulci e le cimici?

A. Ho detto di amare l'anima, non gli animali.

R. Ma allora o i tuoi amici non sono uomini o tu non li ami, perché ogni uomo è animale e tu hai detto di non amare gli animali.

A. Sono uomini e li amo non perché sono animali ma perché sono uomini, che è dire: in quanto hanno l'anima razionale, che io amo anche nei briganti[44]. Mi è consentito infatti amare la ragione in ogni uomo[45], mentre a buon diritto odio colui che fa cattivo uso di ciò che amo. Perciò tanto più amo i miei amici quanto più essi fanno buon uso dell'anima razionale, o comunque quanto più desiderano farne buon uso.

III 8. R. Capisco. Ma se qualcuno ti dicesse: «Ti farò conoscere Dio come conosci Alipio[46]», non ringrazieresti e diresti: «Mi basta».

A. Ringrazierei, ma non direi che mi basta.

R. Perché mai?

A. Quia deum ne sic quidem noui quomodo Alypium, et tamen Alypium non satis noui.

R. Vide ergo ne impudenter uelis satis deum nosse, qui Alypium non satis nosti.

A. Non sequitur. Nam in comparatione siderum quid est cena mea uilius? Et tamen cras quid sim cenaturus ignoro; quo autem signo luna futura sit, non impudenter me scire profiteor.

R. Ergo uel ita deum nosse tibi satis est, ut nosti quo cras signo luna cursura sit?

A. Non est satis. Nam hoc sensibus adprobo. Ignoro autem utrum uel deus uel aliqua naturae occulta causa subito lunae ordinem cursumque conmutet. Quod si acciderit, totum illud quod praesumpseram falsum erit.

R. Et credis hoc fieri posse?

A. Non credo. Sed ego quid sciam quaero, non quid credam. Omne autem quod scimus recte fortasse etiam credere dicimur, at non omne quod credimus etiam scire.

R. Respuis igitur in hac causa omne testimonium sensuum?

A. Prorsus respuo.

R. Quid? illum familiarem tuum, quem te adhuc ignorare dixisti, sensu uis nosse an intellectu?

A. Sensu quidem quod in eo noui, si tamen sensu aliquid noscitur, et uile est et satis est. Illam uero partem qua mihi amicus est, id est ipsum animum, intellectu adsequi cupio.

R. Potestne aliter nosci?

A. Nullo modo.

R. Amicum igitur tuum et uehementer familiarem audes tibi dicere esse ignotum?

A. Quidni audeam? Illam enim legem amicitiae iustissimam esse arbitror, qua praescribitur ut ⟨sicut⟩ non minus ita nec plus quisque amicum quam seipsum diligat. Itaque cum memetip-

A. Perché non conosco Dio neppure come conosco Alipio, e pure non conosco a sufficienza Alipio.

R. Vedi allora di non essere spudorato volendo conoscere a sufficienza Dio, tu che non conosci a sufficienza Alipio.

A. Non ne consegue. Infatti a confronto con le stelle che cosa potrebbe essere di minor conto della mia cena? Tuttavia, mentre non so con che cosa cenerò domani, non sono spudorato quando dico di sapere sotto quale segno zodiacale si troverà la luna.

R. Ti basta allora conoscere Dio come conosci sotto quale segno domani la luna farà il suo corso?

A. Non mi basta. Di questo infatti sono sicuro grazie ai sensi. Non so invece se Dio o qualche sconosciuta causa naturale cambierà improvvisamente il corso ordinato della luna. Che se questo dovesse accadere, tutto ciò che io presumevo di sapere risulterà falso.

R. Ma tu credi che questo possa accadere?

A. Non lo credo. Ma io sto cercando che cosa possa conoscere, non che cosa debba credere. In effetti tutto ciò che sappiamo forse a ragione diciamo anche di crederlo, ma non tutto ciò che crediamo lo conosciamo[47].

R. Rifiuti dunque in questa questione ogni testimonianza dei sensi?

A. La rifiuto con forza.

R. Che dunque? Quel tuo amico, che hai affermato di non conoscere ancora, lo vuoi conoscere col senso o con l'intelletto?

A. Certo ciò che in lui conosco grazie al senso – ammesso che col senso si conosca qualcosa – vale ben poco, eppure mi basta. Ma quella parte di lui, per cui mi è amico, cioè l'anima, desidero arrivare a conoscerla con l'intelletto.

R. Ma potresti conoscerla in altro modo?

A. In nessun altro modo.

R. Ma allora tu arrivi a dire che colui che ti è tanto amico ti è sconosciuto?

A. E perché mai non dovrei avere questo coraggio? Ritengo infatti che sia più che giusta quella legge dell'amicizia per cui si debba amare l'amico né più né meno di sé stesso[48]. Perciò, dato che non

sum ignorem, qua potest a me adfici contumelia, quem mihi esse dixero ignotum, cum praesertim, ut credo, ne ipse quidem se nouerit?

R. Si ergo ista quae scire uis ex eo sunt genere, quae intellectus adsequitur, cum dicerem impudenter te uelle deum scire, cum Alypium nescias, non debuisti mihi cenam tuam et lunam proferre pro simili, si haec, ut dixisti, ad sensum pertinent.

IV 9. Sed quid ad nos? Nunc illud responde: si ea quae de deo dixerunt Plato et Plotinus uera sunt, satisne tibi est ita deum scire, ut illi sciebant?

A. Non continuo, si ea quae dixerunt uera sunt, etiam scisse illos ea necesse est. Nam multi copiose dicunt quae nesciunt, ut ego ipse omnia quae oraui me dixi scire cupere, quod non cuperem, si iam scirem. Num igitur eo minus illa dicere potui? Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undeunde conlecta memoriae mandaui et quibus adcommodaui quantam potui fidem. Scire autem aliud est.

R. Dic, quaeso, scisne saltem in geometrica disciplina quid sit linea?

A. Istud plane scio.

R. Nec in ista professione uereris Academicos?

A. Non omnino. Illi enim sapientem errare noluerunt, ego autem sapiens non sum. Itaque adhuc non uereor earum rerum quas noui scientiam profiteri. Quod si, ut cupio, peruenero ad sapientiam, faciam quod illa monuerit.

R. Nihil renuo. Sed, ut quaerere coeperam, ita ut lineam nosti, nosti etiam pilam, quam sphaeram nominant?

A. Noui.

R. Aeque utrumque nosti an aliud alio magis aut minus?

conosco me stesso, di che cosa mi si potrebbe incolpare se avrò detto di non conoscerlo, dato che, come credo, neppure lui si conosce?

R. Se dunque queste cose che vuoi conoscere sono di tal genere che si conoscono con l'intelletto, quando ti dicevo che eri spudorato volendo conoscere Dio dal momento che non conosci Alipio, non avresti dovuto propormi come esempi la tua cena e la luna se, come hai detto, queste cose riguardano il senso[49].

IV 9. Ma questo che c'importa? Piuttosto ora rispondi: se ciò che riguardo a Dio hanno detto Platone e Plotino[50] è vero, ti è sufficiente conoscere Dio come lo conoscevano quelli?

A. Ma se ciò che quelli hanno detto è vero, non ne consegue necessariamente che lo conoscessero, perché molti dicono molte cose che non conoscono. Io stesso tutto ciò che ho chiesto in preghiera ho detto di volerlo conoscere, e non lo vorrei se già lo conoscessi. Che forse per questo motivo non avrei potuto parlarne? Ho detto infatti non ciò che avevo compreso con l'intelletto, ma ciò che, da qualunque parte appreso, avevo affidato alla memoria, e vi ho aderito con quanta fede ho potuto[51]. Ma conoscere è ben altro.

R. Rispondi, ti prego: sai almeno che cosa in geometria[52] sia la linea?

A. Questo lo so bene.

R. Facendo questa affermazione non tieni conto degli Accademici[53]?

A. Assolutamente no. Essi non volevano che il sapiente sbagliasse, ma io non sono sapiente. Perciò non ho timore di affermare di conoscere le cose che apprendo. Che se, come è mio desiderio, riuscirò ad arrivare alla sapienza, farò ciò che quella mi indicherà.

R. Sono d'accordo. Ma, secondo quanto ho cominciato a chiederti, così come conosci la linea, conosci anche la palla che chiamano sfera?

A. La conosco.

R. Le conosci ambedue nello stesso modo, o una più e l'altra meno?

A. Aeque prorsus. Nam in utroque nihil fallor.

R. Quid? Haec sensibusne percepisti an intellectu?

A. Immo sensus in hoc negotio quasi nauim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam peruexerint, ubi eos dimisi, et iam uelut in solo positus coepi cogitatione ista uoluere, diu mihi uestigia titubarunt. Quare citius mihi uidetur in terra posse nauigari quam geometricam sensibus percipi, quamuis primo discentes aliquantum adiuuare uideantur.

R. Ergo istarum rerum disciplinam, si qua tibi est, non dubitas uocare scientiam?

A. Non, si Stoici sinant, qui scientiam tribuunt nulli nisi sapienti. Perceptionem sane istorum me habere non nego, quam etiam stultitiae concedunt. Sed nec istos quicquam pertimesco. Prorsus haec quae interrogasti scientia teneo. Perge modo; uideam quorsum ista quaeris.

R. Ne propera, otiosi sumus. Intentus tantum accipe, ne quid temere concedas. Gaudentem te studeo reddere de rebus quibus nullum casum pertimescas et, quasi paruum negotium sit, praecipitare iubes.

A. Ita deus faxit ut dicis. Itaque arbitrio tuo rogato et obiurgato grauius, si quicquam tale posthac.

10. Ergo lineam in duas lineas per longum scindi manifestum tibi est nullo modo posse?

A. Manifestum.

R. Quid transuersim?

A. Quid nisi infinite secari posse?

R. Quid? Sphaeram ex una qualibet parte a medio ne duos quidem pares circulos habere posse pariter lucet?

A. Pariter omnino.

A. Proprio nello stesso modo, perché non mi sbaglio né riguardo all'una né all'altra.

R. Che dunque? Le hai apprese[54] con i sensi oppure con l'intelletto?

A. Certo in questa circostanza ho fatto uso dei sensi come di una nave. Quando infatti essi mi ebbero trasportato al luogo dove ero diretto, e io li lasciai là e, quasi mi trovassi ormai sulla terraferma, cominciai a ragionare su queste cose, a lungo i miei passi furono incerti. Mi sembra perciò più facile navigare sulla terra piuttosto che apprendere la geometria con i sensi, anche se in un primo momento sembra che essi possano essere di qualche aiuto a chi impara[55].

R. Perciò la disciplina che tratta questi argomenti, se ne conosci qualcuna, non esiti a definirla scienza[56]?

A. No, permettendomelo gli Stoici, che attribuiscono il possesso della scienza soltanto al sapiente[57]. Non nego di avere, riguardo a queste nozioni, almeno la conoscenza che essi concedono anche alla stoltezza[58]. In effetti non temo affatto costoro. Insomma, ho scienza di ciò su cui mi hai interrogato. Ora continua, sì che io capisca a qual fine tu me lo chiedi.

R. Non aver fretta, non abbiamo altro da fare. Soltanto, sta' bene attento a non fare qualche concessione sconsideratamente. Io mi adopero a farti contento riguardo a cose per le quali tu non abbia a temere alcun inciampo, e tu, quasi si tratti di cosa di poco conto, mi solleciti ad avere fretta.

A. Sia Dio a fare come tu dici. Perciò chiedi a piacer tuo e rimprovera più aspramente, se in seguito capiterà qualcosa di questo genere.

10. R. Ti è dunque chiaro che in nessun modo una linea si può dividere per lungo in due linee?

A. È chiaro.

R. E trasversalmente?

A. Che mai, se non che può dividersi all'infinito?

R. Non è altrettanto evidente che una sfera non può aver due cerchi equivalenti sullo stesso raggio[59]?

A. È altrettanto chiaro.

R. Quid? Linea et sphaera unumne aliquid tibi uidentur esse an quicquam inter se differunt?

A. Quis non uideat differre plurimum?

R. At si aeque illud atque hoc nosti et tamen inter se, ut fateris, plurimum differunt, est ergo differentium rerum scientia indifferens?

A. Quis enim negauit?

R. Tu paulo ante. Nam cum te rogassem quomodo uelles deum nosse, ut possis dicere: satis est, respondisti te ideo nequire hoc explicare, quia nihil haberes perceptum similiter atque deum cupis percipere; nihil enim te scire deo simile. Quid ergo nunc? Linea uel sphaera similes sunt deo?

A. Quis hoc dixerit?

R. Sed ego quaesiueram non quid tale scires, sed quid scires sic quomodo deum scire desideras. Sic enim nosti lineam ut nosti sphaeram, cum se non sic habeat linea ut se habet sphaera. Quamobrem responde utrum tibi satis sit sic deum nosse, ut pilam illam geometricam nosti, hoc est ita de deo nihil, ut de illa, dubitare.

V 11. A. Quaeso te, quamuis uehementer urgeas atque conuincas, non audeo tamen dicere ita me uelle deum scire, ut haec scio. Non solum enim res, sed ipsa etiam scientia mihi uidetur esse dissimilis. Primo, quia linea et pila tantum inter se differunt, ut tamen earum cognitionem una disciplina contineat. Nullus autem geometres deum se docere professus est. Deinde, si dei et istarum rerum scientia par esset, tantum gauderem, quod ista noui, quantum me deo cognito gauisurum esse praesumo. Nunc autem permultum haec in illius comparatione contemno, ut nonnumquam uideatur mihi, si illum intellexero et modo illo quo uideri potest uidero, haec omnia de mea notitia esse peritura; siquidem nunc prae illius amore iam uix mihi ueniunt in mentem.

R. Che dunque? La linea e la sfera ti sembrano essere perfettamente uguali ovvero differiscono in qualche cosa una dall'altra?

A. Ma chi non vede che sono quanto mai differenti?

R. Ma se tu conosci nello stesso modo ambedue le figure e tuttavia ammetti che sono molto diverse una dall'altra, si dà allora identica scienza di cose differenti?

A. Chi l'ha mai negato?

R. Proprio tu poco fa. Quando infatti ti ho chiesto in qual modo volessi conoscere Dio sì da poter dire: «Mi basta», tu hai risposto di non poterlo spiegare, in quanto non conoscevi alcunché in modo simile a come desideri conoscere Dio: hai detto infatti di non conoscere alcunché simile a Dio[60]. E ora? La linea o la sfera sono simili a Dio?

A. Chi mai lo potrebbe dire?

R. Ma io ti avevo chiesto non che cosa conoscessi di tal genere, bensì che cosa conoscessi nel modo in cui desideri conoscere Dio. Tu infatti conosci la linea come conosci la sfera, anche se la linea è diversa dalla sfera. Rispondi perciò se per te è sufficiente conoscere Dio come conosci quella palla geometrica, in modo da non dubitare di Dio come non dubiti di quella.

V 11. A. Anche se m'incalzi e cerchi di convincermi, non me la sento di affermare che desidero conoscere Dio come conosco queste figure. Non solo l'oggetto ma anche la conoscenza che ne ho mi sembra ben diversa. In primo luogo, la linea e la palla differiscono una dall'altra, non tanto però che una sola disciplina non le faccia conoscere ambedue. Ma nessun esperto di geometria ha mai affermato di insegnare Dio. In secondo luogo, se fosse uguale la conoscenza di Dio e di queste figure, mi rallegrerei tanto di tale conoscenza quanto ritengo che mi rallegrerò una volta conosciuto Dio. Invece ora valuto ben poco la conoscenza di queste figure a confronto di lui, e talvolta mi sembra che, se lo avrò conosciuto e visto nei limiti in cui può essere visto, la conoscenza di tutte quelle figure scomparirà: in effetti già adesso, a confronto dell'amore che ho per lui, a malapena mi vengono in mente.

R. Esto plus te ac multo plus quam de istis deo cognito gaui-
surum, rerum tamen, non intellectus dissimilitudine; nisi forte
alio uisu terram, alio serenum caelum intueris, cum tamen mul-
to plus illius quam huius aspectus te permulceat. Oculi autem
si non falluntur, credo te interrogatum utrum tam tibi certum
sit terram te uidere quam caelum, tam tibi certum esse respon-
dere debere, quamuis non tam terrae quam caeli pulchritudine
atque splendore laeteris.

A. Mouet me, fateor, haec similitudo adducorque ut adsen-
tiar quantum in suo genere a caelo terram, tantum ab intellegibili
dei maiestate spectamina illa disciplinarum uera et certa differre.

VI 12. R. Bene moueris. Promittit enim Ratio, quae tecum
loquitur, ita se demonstraturam deum tuae menti, ut oculis sol
demonstratur. Nam mentes quasi sui sunt sensus animis; disci-
plinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae
sole inlustrantur, ut uideri possint ueluti terra est atque terre-
na omnia. Deus autem est ipse qui inlustrat. Ego autem Ratio
ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc
est habere oculos quod aspicere aut item hoc est aspicere quod
uidere. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos
habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut uideat. Ocu-
li sani mens est ab omni labe corporis pura, id est a cupiditati-
bus rerum mortalium iam remota atque purgata. Quod ei nihil
aliud praestat quam fides primo. Quod enim adhuc ei demons-
trari non potest uitiis inquinatae atque aegrotanti, quia uidere
nequit nisi sana, si non credat aliter se non esse uisuram, non
dat operam suae sanitati. Sed quid, si credat quidem ita se rem
habere ut dicitur, atque ita se, si uidere potuerit, esse uisuram,
sanari tamen se posse desperet? Nonne se prorsus abicit atque
contemnit nec praeceptis medici obtemperat?

R. Concediamo pure che tu possa provare molta, molta più gioia dalla conoscenza di Dio che di tali figure; ma ciò accadrebbe per la dissomiglianza delle cose, non della capacità di conoscerle, a meno che tu non osservi con occhio diverso la terra e il cielo sereno, e d'altra parte trai molto maggior diletto dalla vista di questo piuttosto che di quella. Ma se gli occhi non si ingannano, qualora ti si chiedesse se tu osservi con la stessa sicurezza sia la terra che il cielo, tu dovresti rispondere affermativamente, anche se ti rallegri della bellezza e dello splendore non così della terra quanto del cielo.

A. Ammetto che questo paragone mi sollecita, e sono tratto ad assentire che quanto nel proprio genere la terra differisce dal cielo, tanto quelle dimostrazioni scientifiche vere e certe differiscono dalla maestà intelligibile di Dio[61].

VI 12. R. Hai un buon motivo per sentirti sollecitato, perché la Ragione, che parla con te, promette di manifestare Dio alla tua mente così come il sole appare agli occhi[62]. Infatti la mente è quasi il senso dell'anima[63], e le certezze di quelle discipline sono tali quali gli oggetti che sono illuminati dal sole, sì da poter essere visti, quale è la terra e tutto ciò che è terreno. Ma Dio è colui che illumina. Io, la Ragione, sono per le menti ciò che è la capacità di vedere per gli occhi. Non è infatti la stessa cosa avere gli occhi e guardare, come non è la stessa cosa guardare e vedere[64]. Perciò all'anima sono necessarie tre cose: avere gli occhi di cui possa fare buon uso, guardare, vedere. Occhi sani sono la mente depurata da ogni contaminazione corporea, cioè ormai allontanatasi e purificatasi dal desiderio di ciò che è mortale, e questo in primo luogo glielo conferisce soltanto la fede[65]. Ma tutto questo non si può mostrare all'anima se essa è ancora contaminata dai vizi e malata, perché essa non può vedere se non è sana, e d'altra parte, se essa non crede che in nessun altro modo potrà vedere, non si adopera per la sua guarigione. Ma che dire se l'anima crede che la cosa stia come viene detto, cioè che essa riuscirà a vedere se sarà stata in condizione di vedere, e tuttavia dispera di poter guarire? Non si deprimerà e proverà disprezzo per sé stessa, sì da non dar retta alle prescrizioni del medico[66]?

A. Omnino ita est, praesertim quia ea praecepta necesse est ut morbus dura sentiat.

R. Ergo fidei spes adicienda est.

A. Ita credo.

R. Quid, si et credat ita se habere omnia et se speret posse sanari, ipsam tamen quae promittitur lucem non amet, non desideret suisque tenebris, quae iam consuetudine iucundae sunt, se arbitretur debere interim esse contentam? Nonne medicum illum nihilominus respuit?

A. Prorsus ita est.

R. Ergo tertia caritas necessaria est.

A. Nihil omnino tam necessarium.

R. Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit deum suum uidere, id est intellegere.

13. Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat?

A. Vt aspiciat.

R. Aspectus animae ratio est. Sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit uideat, aspectus rectus atque perfectus, id est, quem uisio sequitur, uirtus uocatur; est enim uirtus uel recta uel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamuis iam sanos oculos conuertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credatur ita se rem habere, ad quam conuertendus aspectus est, ut uisa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se uisurum esse praesumat; caritas, qua uidere perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa uisio dei, qui est finis aspectus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat. Et haec est uere perfecta uirtus, ratio perueniens ad finem suum, quam beata uita consequitur. Ipsa autem uisio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur, ut in oculis uidere quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet uideri nihil potest.

VII **14.** Ergo cum animae deum uidere, hoc est deum intellegere contigerit, uideamus utrum adhuc ei tria illa sint neces-

A. La cosa sta proprio così, tanto più che è necessario che la malattia senta quanto sono dure quelle prescrizioni.

R. Bisogna perciò che la speranza si aggiunga alla fede.

A. Lo credo.

R. Ma che dire se l'anima, pur credendo che la cosa stia così e sperando di poter guarire, tuttavia non ama la luce che le viene promessa, non la desidera e si convince che per il momento si deve accontentare delle tenebre[67] che ormai per lunga consuetudine le sono gradite? Non respingerà, nonostante tutto, il medico?

A. Certo che sì.

R. Allora come terza è necessaria la carità.

A. Niente può essere tanto necessario.

R. Perciò senza queste tre disposizioni nessun'anima guarisce in modo da poter vedere, che è dire comprendere, il suo Dio[68].

13. Perciò quando avrà avuto gli occhi sani, che le resta?

A. Che guardi.

R. Lo sguardo dell'anima è la ragione[69]. Dato per altro che non sempre uno che guarda vede, lo sguardo retto e perfetto, quello cioè cui segue il vedere, si chiama virtù[70]. In effetti la virtù è ragione sia retta sia perfetta. Ma lo sguardo non può volgere gli occhi, pur ormai sani, alla luce, se non ci sono quelle tre disposizioni: la fede, grazie alla quale si crede che la cosa alla quale si volge lo sguardo è tale che il vederla rende felice; la speranza, grazie alla quale chi avrà guardato bene ritiene che vedrà; la carità, grazie alla quale desidera godere di ciò che vede. A questo punto allo sguardo segue la visione di Dio, che è fine dello sguardo: non che esso venga meno ma non ha più altro verso cui dirigersi[71]. Questa è veramente virtù perfetta, la ragione che arriva al suo fine e raggiunge la felicità. Quanto poi alla visione, è la capacità di conoscere, che è nell'anima, alla quale concorrono colui che comprende e ciò che viene compreso, come il vedere che si dice degli occhi deriva dal senso e dal sensibile, e se viene a mancare uno dei due, non si vede alcunché.

VII **14.** Ora, quando l'anima sarà riuscita a vedere Dio, cioè a comprenderlo, vediamo se siano ancora necessarie quelle tre di-

saria. Fides quare sit necessaria, cum iam uideat? Spes nihilominus, quia iam tenet. Caritati uero non solum nihil detrahetur, sed addetur etiam plurimum. Nam et illam singularem ueramque pulchritudinem cum uiderit, plus amabit et, nisi ingenti amore oculum infixerit nec ab aspiciendo uspiam declinauerit, manere in illa beatissima uisione non poterit. Sed dum in hoc corpore est anima, etiamsi plenissime uideat, hoc est intellegat deum, tamen, quia etiam corporis sensus utuntur opere proprio, nihil quidem ualente ad fallendum, non tamen nihil agente ad ambigendum, potest adhuc dici fides ea qua his resistitur et illud potius uerum esse creditur. Item quia in ista uita, quamquam deo intellecto anima iam beata sit, tamen multas molestias corporis sustinet, sperandum est ei post mortem omnia ista incommoda non futura. Ergo nec spes, dum in hac est uita, deserit animam. Sed cum post hanc uitam tota se in deum conlegerit, caritas restat, qua ibi teneatur. Nam neque dicenda est fidem habere quod illa sint uera, quando nulla falsorum interpellatione sollicitatur, neque quicquam sperandum ei restat, cum totum secura possideat. Tria igitur ad animam pertinent, ut sana sit, ut aspiciat, ut uideat. Alia uero tria, fides spes caritas, primo illorum trium et secundo semper sunt necessaria, tertio uero in hac uita omnia, post hanc uitam sola caritas.

VIII 15. Nunc accipe, quantum praesens tempus exposcit, ex illa similitudine sensibilium etiam de deo aliquid nunc me docente. Intellegibilis nempe deus est, intellegibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra uisibilis et lux; sed terra nisi luce inlustrata uideri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intel-

sposizioni. In effetti, perché dovrebbe essere necessaria la fede, dal momento che ormai vede? Ugualmente la speranza, dato che già possiede. Invece non solo nulla si toglierà alla carità, ma si aggiungerà molto di più[72]. Quando infatti avrà visto quella bellezza[73] che è unica e vera, l'amerà di più e non potrà persistere in quella felicissima visione[74], se non vi avrà fissato l'occhio col più grande amore e non avrà mai dismesso di guardare. Ma finché l'anima sta in questo corpo, anche se vede Dio nel modo più completo, cioè lo comprende, dato tuttavia che i sensi del corpo compiono la loro funzione, che per certo non induce in errore ma provoca incertezza, possiamo ancora definire fede quella disposizione grazie alla quale si resiste ai sensi e si crede piuttosto che sia vero ciò che si comprende. Analogamente, dato che l'anima in questa vita, pur essendo felice in quanto ha compreso Dio[75], tuttavia deve sopportare molte molestie da parte del corpo, essa deve sperare che dopo la morte non ci saranno più tali fastidi. Perciò neppure la speranza abbandona l'anima finché è in questa vita. Quando poi dopo la morte l'anima si sarà raccolta tutta in Dio, resta la carità, grazie alla quale essa si mantiene in lui. Diremo perciò che l'anima non dovrà più aver fede che sia vero tutto ciò che vede, in quanto non sarà più sollecitata e disturbata da ciò che è falso, né le resta alcunché da sperare, dato che è sicura nel possesso di tutto. Sono quindi tre le disposizioni che riguardano l'anima: che sia sana, che guardi, che veda. Le altre tre, fede speranza carità, sono sempre necessarie quanto all'esser sana e al guardare; ma quanto al vedere, in questa vita sono necessarie tutte e tre, mentre dopo questa vita soltanto la carità.

VIII 15. Ora comunque, per quanto richiede il tempo presente, apprendi qualcosa anche su Dio dalla somiglianza con le cose sensibili, secondo quanto ora ti insegno[76]. Per certo Dio è intelligibile[77], come lo sono le dimostrazioni di quelle discipline: eppure la differenza è grande. Infatti la terra è visibile come la luce, ma la terra, se non è illuminata dalla luce, non può essere vista. Così anche le nozioni che sono insegnate da quelle discipline, che ognuno ca-

legit uerissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est [ea] non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole inlustrentur.

Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animaduertere: quod est, quod fulget, quod inluminat, ita in illo secretissimo deo, quem uis intellegere, tria quaedam sunt: quod est, quod intellegitur, et quod cetera facit intellegi.

Haec duo, id est teipsum et deum, ut intellegas, docere te audeo. Sed responde quomodo haec acceperis, ut probabilia an ut uera?

A. Plane ut probabilia; et in spem, quod fatendum est, maiorem surrexi; nam praeter illa duo de linea et pila nihil abs te dictum est, quod me scire audeam dicere.

R. Non est mirandum; non enim quicquam est adhuc ita expositum, ut abs te sit flagitanda perceptio.

IX 16. Sed quid moramur? Adgredienda uia est. Videamus tamen, quod praecedit omnia, utrum sani simus.

A. Hoc tu uideris, si uel in te uel in me aliquantum aspicere potes; ego quaerenti, si quid sentio, respondebo.

R. Amasne aliquid praeter tui deique scientiam?

A. Possem respondere nihil me amare amplius, pro eo sensu qui mihi nunc est, sed tutius respondeo nescire me. Nam saepe mihi usu euenit ut, cum alia nulla re me crederem conmoueri, ueniret tamen aliquid in mentem, quod me multo aliter atque praesumpseram pungeret. Item saepe, quamuis in cogitationem res aliqua incidens non me peruellerit, re uera tamen eueniens perturbauit plus quam putabam. Sed modo uideor mihi tribus tantum rebus posse conmoueri: metu amissionis eorum hominum quos diligo, metu doloris, metu mortis.

R. Amas ergo et uitam tecum carissimorum tuorum et bonam ualetudinem tuam et uitam ipsam tuam in hoc corpore; neque enim aliter amissionem horum metueres.

A. Fateor, ita est.

R. Modo ergo, quod non omnes tecum sunt amici tui et quod

pisce essere vere senza alcun dubbio, non possono essere comprese se non sono illuminate, per così dire, da un loro sole.

Perciò, come in questo nostro sole si possono rilevare tre proprietà: che esiste, che risplende, che illumina, così anche in quel Dio tanto nascosto[78], che tu vuoi conoscere, ci sono tre proprietà: esiste, viene conosciuto, fa sì che anche tutte le altre cose siano conosciute[79].

Affinché ora tu possa conoscere te stesso e Dio, ho la pretesa di insegnartelo. Ma rispondimi: in che modo hai compreso questi insegnamenti, come probabili[80] o come veri?

A. Soltanto come probabili, e devo ammettere che avevo sperato di più, perché, tranne quelle due osservazioni riguardo alla linea e alla palla, non hai detto altro che io possa dire di conoscere.

R. Non c'è da meravigliarsi, dato che nulla è stato ancora esposto in modo che tu debba pretenderne la conoscenza certa[81].

IX 16. Ma che aspettiamo? Dobbiamo metterci in cammino. Prima di tutto, per altro, vediamo se siamo sani[82].

A. Vedrai tu se in te o in me potrai accertare qualcosa. Quanto a me, risponderò alle tue domande, se intendo qualcosa.

R. Ami qualcosa oltre il conoscere te e Dio?

A. Secondo quanto ora capisco, potrei rispondere di non amare niente di più. Ma mi sento più sicuro rispondendo che non lo so. Infatti spesso è successo che, mentre credevo che nient'altro potesse impressionarmi, mi è venuto in mente qualcosa che mi ha agitato in modo molto diverso da quanto avevo creduto. Analogamente, benché più volte qualcosa che per caso mi era capitato di pensare non mi avesse impressionato, quando di fatto è accaduto mi ha turbato più di quanto avessi pensato. Ora però mi sembra di poter essere turbato soltanto da tre cose: il timore di perdere le persone che amo, il timore del dolore, il timore della morte[83].

R. Perciò tu ami la vita in comune con i tuoi cari, la tua buona salute e questa tua vita corporale. Altrimenti non avresti paura della loro perdita.

A. Ammetto che è proprio così.

R. Ora perciò, dato che non sono con te tutti i tuoi amici e la

tua ualetudo minus integra est, facit animo nonnullam aegritudinem; nam et id esse consequens uideo.

A. Recte uides; negare non possum.

R. Quid? Si te repente saluo esse corpore sentias et probes tecumque omnes quos diligis concorditer liberali otio frui uideas, nonne aliquantum tibi etiam laetitia gestiendum est?

A. Vere aliquantum; immo, si haec praesertim, ut dicis, repente prouenerint, quando me capiam, quando id genus gaudii uel dissimulare permittar?

R. Omnibus igitur adhuc morbis animi et perturbationibus agitaris. Quaenam ergo talium oculorum impudentia est uelle illum solem uidere?

A. Ita conclusisti, quasi prorsus non sentiam quantum sanitas mea promouerit aut quid pestium recesserit quantumque restiterit. Fac me istud concedere.

X 17. R. Nonne uides hos corporis oculos etiam sanos luce solis istius saepe repercuti et auerti atque ad illa sua obscura confugere? Tu autem quid promoueris cogitas, quid uelis uidere non cogitas; et tamen tecum hoc ipsum discutiam quod profecisse nos putas. Diuitias nullas cupis?

A. Hoc quidem non nunc primum. Nam cum triginta tres annos agam, quattuordecim fere anni sunt ex quo ista cupere destiti. Nec aliud quicquam in his, si quo casu offerentur, praeter necessarium uictum liberalemque usum cogitaui. Prorsus unus mihi Ciceronis liber facillime persuasit nullo modo adpetendas esse diuitias, sed si prouenerint, sapientissime atque cautissime administrandas.

R. Quid honores?

A. Fateor, eos modo ac paene his diebus cupere destiti.

R. Quid uxor? Nonne te interdum delectat pulchra, pudica, morigera, litterata, uel quae abs te facile possit erudiri, adferens etiam dotis tantum, quoniam contemnis diuitias, quantum eam

tua salute non è buona[84], ne consegue che questo produca nel tuo animo un certo dispiacere.

A. Dici bene, non posso negarlo.

R. Che dunque? Se improvvisamente tu constatassi di star bene di salute e vedessi che tutti quelli che ami godono[85] insieme con te di queste occupazioni liberali[86], non ne saresti molto contento?

A. Molto, certamente. Se, come dici, tutto questo mi capitasse all'improvviso, come potrei contenermi, come riuscirei a nascondere tale gioia?

R. È chiaro dunque che sei ancora in preda a tutti i mali e i turbamenti dell'anima[87]. Ma quale impudenza è voler vedere quel sole con tali occhi?

A. Tu hai concluso così, quasi che io non abbia affatto coscienza di quanto sia migliorata la mia salute, quanti dei miei mali abbiano regredito e quanti ancora ne restino. Permettimi almeno di fare questa constatazione.

X 17. R. Non vedi forse che questi occhi del corpo, anche quando sono sani, spesso sono accecati dalla luce del nostro sole, se ne distolgono e tornano alla loro oscurità? Tu invece pensi a quanto hai progredito e non pensi a che cosa vuoi vedere. Tuttavia proprio questo discuterò con te: cioè, che tu credi che noi abbiamo progredito. Non desideri la ricchezza[88]?

A. No, e non solo da ora. Ho trentatré anni e da quattordici ho smesso di desiderarla. E se per qualche caso mi venisse offerta, a tal riguardo non ho pensato ad altro se non al necessario per vivere decorosamente. È bastato un libro di Cicerone[89] a convincermi facilmente che non si deve in alcun modo ricercare la ricchezza e, se ne avremo avuto disponibilità, dobbiamo amministrarla con abilità e cautela.

R. E che pensi delle cariche pubbliche[90]?

A. Dichiaro che ho smesso di desiderarle pressoché in questi giorni.

R. E che di una moglie? Non ti alletta qualche volta il desiderio di una moglie bella pudica costumata colta, o che tu potresti facilmente istruire, e quanto alla dote, dato che disprezzi la ricchezza,

prorsus nihilo faciat onerosam otio tuo, praesertim si speres certusque sis nihil ex ea te molestiae esse passurum?

A. Quantumlibet uelis eam pingere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decreui. Nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum uirilem, quam blandimenta feminea corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. Itaque, si ad officium pertinet sapientis – quod nondum comperi – dare operam liberis, quisquis rei huius tantum gratia concumbit, mirandus mihi uideri potest, at uero imitandus nullo modo. Nam temptare hoc periculosius est quam posse felicius. Quamobrem satis, credo, iuste atque utiliter pro libertate animae meae mihi imperaui non cupere, non quaerere, non ducere uxorem.

R. Non ego nunc quaero quid decreueris, sed utrum adhuc lucteris an uero iam ipsam libidinem uiceris. Agitur enim de sanitate oculorum tuorum.

A. Prorsus nihil huiusmodi quaero, nihil desidero; etiam cum horrore atque aspernatione talia recordor. Quid uis amplius? Et hoc mihi bonum in dies crescit. Nam quanto augetur spes uidendae illius cui uehementer aestuo pulchritudinis, tanto ad illam totus amor uoluntasque conuertitur.

R. Quid ciborum iucunditas? Quantae tibi curae est?

A. Ea quae statui non edere, nihil me conmouent. His autem quae non amputaui delectari me praesentibus fateor, ita tamen ut sine ulla permotione animi uel uisa uel gustata subtrahantur. Cum autem non adsunt prorsus, non audet haec adpetitio se inserere ad impedimentum cogitationibus meis. Sed omnino siue de cibo et potu siue de balneis ceteraque corporis uoluptate nihil interroges: tantum ab ea peto, quantum in ualetudinis opem conferri potest.

XI 18. R. Multum profecisti. Ea tamen quae restant ad uidendam illam lucem plurimum impediunt. Sed molior aliquid, quo

che te ne portasse tanta da non renderla di peso alla tua attività di studio, soprattutto nella speranza, o piuttosto nella certezza, che non ti arrecherebbe alcun fastidio[91]?

A. Per quanto tu me la dipinga adorna di tutte le buone qualità, mi sono convinto che io niente debba fuggire più del rapporto sessuale. Capisco che niente deprime l'anima dell'uomo più delle carezze di una donna e del rapporto carnale senza il quale non si può avere moglie. Perciò, se rientra nei doveri dell'uomo sapiente avere figli – ma di questo non mi sono ancora convinto –, chi ha rapporto sessuale solo per questo motivo, forse posso ammirarlo, ma non certo imitarlo. Tentare questa esperienza comporta più pericolo che possibilità di una fortunata realizzazione. Perciò credo di avere agito in modo giusto e utile alla mia libertà spirituale, quando mi sono imposto di non desiderare cercare sposare una moglie[92].

R. Ora per altro non ti chiedo che cosa tu abbia deciso di fare ma se sei ancora in lotta con te stesso, ovvero se hai ormai vinto il desiderio carnale. Si tratta infatti della sanità dei tuoi occhi.

A. Non ricerco assolutamente alcunché di questo genere, non lo desidero e me ne ricordo con orrore e disprezzo[93]. Che vuoi di più? E questi miei buoni sentimenti si accrescono di giorno in giorno. Quanto più infatti aumenta la speranza di vedere quella bellezza che ardentemente desidero, tanto più si volgono a quella tutto il mio amore e tutta la mia volontà.

R. E che dire del piacere del mangiare[94]? Quanto te ne curi?

A. Quei cibi che ho deciso di non mangiare non mi danno alcun pensiero. Ammetto di essere attratto da quelli ai quali non ho rinunciato, quando ci sono, ma in modo tale che, quando vengono portati via dopo che li ho visti e gustati, non ne provo alcun rimpianto. Se poi non ci sono affatto, non li desidero in modo tale da esserne impedito nelle mie riflessioni. Ma vorrei che tu non mi interrogassi affatto riguardo a cibi bevande bagni e altri piaceri del corpo: richiedo da loro solo quanto può giovare alla mia buona salute.

XI 18. R. Hai fatto molti progressi, ma ciò che resta è di grande impedimento quanto al vedere quella luce[95]. Ora comunque mi

mihi uidetur facile ostendi aut nihil edomandum nobis remanere aut nihil nos omnino profecisse omniumque illorum, quae resecta credimus, tabem manere. Nam quaero abs te si tibi persuadeatur aliter cum multis carissimis tuis te in studio sapientiae non posse uiuere, nisi ampla res aliqua familiaris necessitates uestras sustinere possit, nonne desiderabis diuitias et optabis?

A. Adsentior.

R. Quid? Si etiam illud adpareat et multis te persuasurum esse sapientiam, si tibi de honore auctoritas creuerit eosque ipsos familiares tuos non posse cupiditatibus suis modum imponere seque totos conuertere ad quaerendum deum, nisi et ipsi fuerint honorati, idque nisi per tuos honores dignitatemque fieri non posse, nonne ista etiam desideranda erunt et ut proueniant magnopere instandum.

A. Ita est ut dicis.

R. Iam de uxore nihil disputo; fortasse enim non potest, ut ducatur, exsistere talis necessitas. Quamquam, si eius amplo patrimonio certum sit sustentari posse omnes quos tecum in uno loco uiuere otiose cupis, ipsa etiam concorditer id sinente, praesertim si generis nobilitate tanta polleat, ut honores illos quos esse posse necessarios iam dedisti per eam facile adipisci possis, nescio utrum pertineat ad officium tuum ista contemnere.

A. Quando ego istud sperare audeam?

19. R. Ita istud dicis, quasi ego nunc requiram quid speres. Non quaero quid negatum non delectet, sed quid delectet oblatum. Aliud est enim exhausta pestis, aliud consopita. Ad hoc enim ualet quod a quibusdam doctis uiris dictum est, ita omnes stultos insanos esse, ut male olere omne caenum. Non semper. Conmoue, senties. Multum interest utrum animi desperatione obruatur cupiditas an sanitate pellatur.

A. Quamquam tibi respondere non possim, numquam ta-

accingo a qualcosa tale per cui credo che si dimostrerà facilmente o che in noi non c'è rimasto alcunché da sottomettere ovvero che non abbiamo affatto progredito e che resta ancora il marcio di tutto ciò che credevamo di aver già eliminato. Ti chiedo infatti: se ti sarai convinto di non poter vivere insieme con molti cari amici dedicandoti alla ricerca della sapienza a meno che un buon patrimonio possa soddisfare le vostre necessità, non desidererai e cercherai la ricchezza?

A. Lo ammetto.

R. Che dunque? Se poi risultasse evidente che tu potrai persuadere molti a dedicarsi alla sapienza se la tua autorevolezza si sarà accresciuta grazie alle cariche pubbliche, e che questi tuoi amici non potranno moderare i loro desideri e volgersi completamente alla ricerca di Dio se non avranno conseguito anche loro qualche onore e ciò non potrà realizzarsi se non grazie alle tue cariche e alla tua dignità, non si dovrebbe desiderare questi onori e darsi molto da fare per ottenerli?

A. È proprio come tu dici.

R. Non parlo più della moglie, perché potrebbe non esserci necessità di prenderla. Ma ammettiamo che con la sua ricchezza si possa sovvenire alle esigenze di quelli che tu desideri vivano tutti insieme con te per attendere allo studio, ed essa sia d'accordo, e soprattutto sia di famiglia tanto nobile da facilitare il conseguimento di quelle cariche pubbliche la cui necessità tu stesso hai ammesso, non so se sia tuo dovere disprezzare tutto questo.

A. Ma quando mai io oserei sperare qualcosa di tal genere?

19. R. Dici così quasi che io ora ti chieda che cosa tu possa sperare. Ma io non ti chiedo quale cosa, se negata, non ti dia piacere, ma quale lo dà se ti viene offerta. Altro è un male completamente esaurito, altro uno soltanto assopito. Si applica a questo ciò che hanno detto alcuni dotti, che tutti gli sciocchi sono dissennati, così come ogni fanghiglia puzza. Non sempre. Smuovila e sentirai[96]. C'è molta differenza se il desiderio è oppresso dalla disperazione dell'anima ovvero è scacciato dalla guarigione.

A. Anche se non riesco a risponderti, non mi persuaderai mai a

men mihi persuadebis ut hac adfectione mentis, qua nunc me esse sentio, nihil me profecisse arbitrer.

R. Credo propterea tibi hoc uideri, quia, quamuis ista optare posses, non tamen propter seipsa, sed propter aliud expetenda uiderentur.

A. Hoc est quod dicere cupiebam. Nam quando desideraui diuitias, ideo desideraui ut diues essem, honoresque ipsos, quorum cupiditatem modo me perdomuisse respondi, eorum nescio quo nitore delectatus uolebam; nihilque aliud in uxore semper adtendi, cum adtendi, nisi quam mihi efficeret cum bona fama uoluptatem. Tunc erat istorum in me uera cupiditas; nunc ea omnia prorsus aspernor. Sed si ad illa quae cupio non nisi per haec mihi transitus datur, non amplectenda haec adpeto, sed subeo toleranda.

R. Optime omnino; nam nec ego ullarum rerum uocandam puto cupiditatem, quae propter aliud requiruntur.

XII 20. Sed quaero abs te cur eos homines quos diligis uel uiuere uel tecum uiuere cupias?

A. Vt animas nostras et deum simul concorditer inquiramus. Ita enim facile, cui priori contingit inuentio, ceteros eo sine labore perducit.

R. Quid, si nolunt haec illi quaerere?

A. Persuadebo ut uelint.

R. Quid, si non possis, uel quod se inuenisse iam uel quod ista non posse inueniri arbitrantur uel quod aliarum rerum curis et desiderio praepediuntur?

A. Habebo eos, et ipsi me, sicut possumus.

R. Quid? Si te ab inquirendo etiam impediat eorum praesentia, nonne laborabis atque optabis, si aliter esse non possunt, non tecum esse potius quam sic esse?

A. Fateor, ita est ut dicis.

R. Non igitur eorum uel uitam uel praesentiam propter seipsam, sed propter inueniendam sapientiam cupis?

A. Prorsus adsentior.

credere che io non abbia progredito affatto in questa disposizione d'animo nella quale ora so di essere.

R. Credo che tu pensi così perché, anche se potessi desiderare tali beni, essi sembrerebbero desiderabili non per sé ma in vista di altro[97].

A. È proprio ciò che volevo dire. Quando infatti desideravo la ricchezza, la desideravo per essere ricco; quando le cariche pubbliche, il cui desiderio ho detto di aver represso solo da poco, le desideravo perché attratto da un non so quale loro splendore. E nella moglie non ho desiderato altro, quando l'ho desiderato, che il piacere insieme con una buona reputazione. Allora desideravo veramente tutti questi beni: ora ne ho solo disprezzo. Se per altro non posso arrivare a quelli che desidero se non tramite questi, non li desidero per possederli ma mi limito a tollerarli.

R. Benissimo. In effetti non chiamerò neppure desiderio l'aspirazione alle cose che vengono ricercate in vista di altro.

XII 20. Ora ti chiedo: perché le persone che ami desideri che vivano e vivano insieme con te?

A. Per ricercare tutti insieme Dio e le anime nostre. Così chi per primo avrà trovato, agevolmente guiderà gli altri[98].

R. E che fai, se quelli si rifiutano di cercare?

A. Li convincerò a volerlo.

R. E se non ci riuscirai, perché essi ritengono o di avere già trovato o che non sia possibile trovare, ovvero sono impediti dalle preoccupazioni e dal desiderio di altre cose?

A. Io starò con loro e essi con me nel modo che potremo.

R. Ma allora? Se la loro presenza è d'impedimento alla tua ricerca, non ti troverai in difficoltà e preferirai, se non è possibile in altro modo, che essi non stiano con te piuttosto che starci in questo modo?

A. Ammetto che è come tu dici.

R. Dunque tu desideri che essi vivano e stiano insieme con te non di per sé ma al fine di trovare la sapienza[99]?

A. Sono completamente d'accordo.

R. Quid? Ipsam uitam tuam si tibi certum esset impedimento esse ad comprehendendam sapientiam, uelles eam manere?

A. Omnino eam fugerem.

R. Quid? Si docereris tam te relicto isto corpore quam in ipso constitutum posse ad sapientiam peruenire, curares utrum hic an in alia uita eo quod diligis fruereris?

A. Si nihil me peius excepturum intellegerem, quod retroageret ab eo quo progressus sum, non curarem.

R. Nunc ergo propterea mori times, ne aliquo peiore malo inuoluaris, quo tibi auferatur diuina cognitio.

A. Non solum ne auferatur timeo, si quid forte percepi, sed etiam ne intercludatur mihi aditus eorum quibus percipiendis inhio, quamuis quod iam teneo mecum mansurum sit.

R. Non igitur et uitam istam propter seipsam sed propter sapientiam uis manere.

A. Sic est.

21. R. Dolor corporis restat, qui te fortasse ui sua conmouet.

A. Et ipsum non ob aliud uehementer formido nisi quia me impedit a quaerendo. Quamquam enim acerrimo his diebus dentium dolore torquerer, non quidem sinebar animo uoluere nisi ea quae iam forte didiceram; a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat. Tamen mihi uidebatur, si se ille mentibus meis ueritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem aut certe pro nihilo toleraturum. Sed quia, etsi nihil maius aliquando pertuli, tamen saepe cogito quanto grauiores possint accidere, cogor interdum Cornelio Celso adsentiri, qui ait summum bonum esse sapientiam, summum autem malum dolorem corporis. Nec eius ratio mihi uidetur absurda. «Nam quoniam duabus» inquit, «partibus compositi sumus, ex animo scilicet et corpore, quarum prior melior, deterius corpus est, summum bonum est melioris partis optimum, summum malum autem pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, est in corpore

R. Ma se tu fossi certo che la stessa tua vita sia di impedimento al conseguimento della sapienza, vorresti conservarla?

A. Piuttosto ne fuggirei.

R. E se tu apprendessi di poter arrivare alla sapienza sia privato del tuo corpo sia continuando a viverci, ti daresti pensiero riguardo alla possibilità di godere di ciò che ami qui o in un'altra vita?

A. Una volta che avessi capito che nulla mi può succedere di peggio da farmi retrocedere da dove ho progredito, non me ne darei pensiero.

R. Ora dunque hai paura di morire perché temi di essere coinvolto in un male peggiore, tale da privarti della conoscenza di Dio[100].

A. Non solo temo che mi tolga ciò che forse ho conseguito, ma anche che m'impedisca l'accesso alla conoscenza alla quale aspiro, pur conservando il possesso di ciò che ho già conseguito.

R. Perciò vuoi continuare a vivere questa vita non per sé stessa ma in vista della sapienza?

A. Sì.

21. R. Resta il dolore fisico, che forse ti turba con la sua violenza.

A. Temo molto anche questo soltanto perché mi impedisce di ricercare. In questi giorni infatti ero tormentato da un forte mal di denti, e riuscivo a riflettere soltanto su quanto avessi già appreso, ma ero completamente impedito dall'apprendere altro, dato che per questo si richiedeva tutta la mia attenzione. Mi sembrava per altro che, se fosse apparso alla mia mente lo splendore della verità, o non avrei sentito quel dolore o lo avrei sopportato come fosse una cosa da nulla[101]. D'altra parte, anche se non ho mai sopportato dolore più intenso, dato che spesso penso a quanti dolori più gravi possano colpirci, a volte mi vedo costretto a essere d'accordo con Cornelio Celso[102], il quale afferma che sommo bene è la sapienza e sommo male il dolore fisico. Né il suo ragionamento mi pare sbagliato: «Dato che siamo composti di due parti, l'anima e il corpo, e l'anima è migliore e il corpo peggiore, è sommo bene ciò che è ottimo per la parte migliore e sommo male ciò che è pessimo per la parte peggiore. Perciò per l'anima l'ottimo è la sapienza e per il corpo la cosa peggiore è il dolore»[103]. Se ne deduce senza

pessimum dolor.» Summum igitur bonum hominis sapere, summum malum dolere sine ulla, ut opinor, falsitate concluditur.

R. Posterius ista uidebimus. Aliud enim fortasse nobis ipsa, ad quam peruenire nitimur, sapientia persuadebit. Si autem hoc esse uerum ostenderit, hanc de summo bono et summo malo sententiam sine dubitatione tenebimus.

XIII 22. Nunc illud quaerimus qualis sis amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque complexu nullo interposito uelamento quasi nudam uidere ac tenere desideras, qualem se illa non sinit nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis. An uero si alicuius pulchrae feminae amore flagrares, iure se tibi non daret, si aliud abs te quicquam praeter se amari comperisset, sapientiae se tibi castissima pulchritudo, nisi solam arseris, demonstrabit?

A. Quid ergo adhuc suspendor infelix et cruciatu miserabili differor? Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam, cetera uero uel adesse mihi uolo uel deesse timeo propter ipsam: uitam, quietem, amicos. Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non inuideo ceteris, sed etiam plurimos quaero, qui mecum adpetant, mecum inhient, mecum teneant mecumque perfruantur, tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis amata communior.

23. R. Prorsus tales esse amatores sapientiae decet. Tales quaerit illa cuius uere casta est et sine ulla contaminatione coniunctio. Sed non ad eam una uia peruenitur. Quippe pro sua quisque sanitate ac firmitate comprehendit illud singulare ac uerissimum bonum. Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium. Lux ista uulgaris nos doceat, quantum potest, quomodo se illud habeat. Nam sunt nonnulli oculi tam sani et uegeti, qui se, mox ut aperti fuerint, in ipsum solem sine ulla trepidatione conuertant. His quodammodo ipsa sanitas dux est nec doctore indigent, sed sola fortasse admonitione. His credere, sperare,

errore, come credo, che per l'uomo sommo bene è essere sapiente e sommo male sentire dolore.

R. Di questo tratteremo appresso[104], perché forse proprio quella sapienza alla quale ci sforziamo di arrivare ci persuaderà di altro[105]. Se però avrà dimostrato che questo è vero, senz'altro accetteremo questo giudizio riguardo al sommo bene e al sommo male.

XIII **22.** Ricerchiamo ora quale amante tu sia della sapienza, che desideri vedere e possedere quasi nuda e senza veli[106] con castissimo sguardo e abbraccio, quale essa non permette se non a pochi e scelti amanti. Se tu ardessi d'amore[107] per una bella donna, ben a ragione essa non si concederebbe a te se fosse venuta a sapere che tu ami qualche altra cosa oltre lei: credi forse che la castissima bellezza della sapienza si farà conoscere da te, se tu non amerai solo lei?

A. Perché mai, me infelice, sono ancora tenuto in sospeso nel doloroso tormento dell'attesa? Ho ormai dimostrato con certezza che non amo altro, dal momento che non si ama ciò che non si ama per sé stesso, e io amo la sapienza per lei sola, mentre tutte le altre cose desidero averle o temo di non averle soltanto in funzione di lei: la vita, la tranquillità, gli amici[108]. Ma quale misura può avere l'amore di quella bellezza, che non solo non precludo agli altri ma anzi cerco molti che insieme con me la cerchino, la desiderino, l'ottengano e ne godano, tanto più miei amici quanto più l'avremo amata tutti insieme[109]?

23. R. Amanti di tal genere si addicono alla sapienza, tali li cerca colei il cui abbraccio è veramente casto e incontaminato. Ma non si arriva a lei per una sola via[110], in quanto ciascuno consegue quel singolare e vero bene secondo la misura della sua sanità e fermezza. È luce[111] che illumina l'intelletto in modo ineffabile e incomprensibile. Questa luce alla quale siamo abituati ci può insegnare, per quanto è possibile, quale quella sia. Ci sono infatti alcuni occhi tanto sani ed efficienti che, appena aperti, possono volgere lo sguardo al sole senza alcuna esitazione. È loro di guida, in qualche modo, la loro stessa sanità, non hanno bisogno di insegnamento ma forse soltanto di un avvertimento. È per loro sufficiente crede-

amare satis est. Alii uero ipso, quem uidere uehementer desiderant, fulgore feriuntur et, eo non uiso, saepe in tenebras cum delectatione redeunt. Quibus periculosum est, quamuis iam talibus ut sani recte dici possint, uelle ostendere quod adhuc uidere non ualent. Ergo isti exercendi sunt prius et eorum amor utiliter differendus atque nutriendus est. Primo enim quaedam illis demonstranda sunt quae non per se lucent, sed per lucem uideri possunt, ut uestis aut paries aut aliquid horum. Deinde quod non per se quidem, sed tamen per illam lucem pulchrius effulget, ut argentum, aurum et similia, nec tamen ita radiatum ut oculos laedat. Tunc fortasse terrenus iste ignis modeste demonstrandus est, deinde sidera, deinde luna, deinde aurorae fulgor et albescentis caeli nitor. In quibus seu citius seu tardius, siue per totum ordinem siue quibusdam contemptis, pro sua quisque ualetudine adsuescens sine trepidatione et cum magna uoluptate solem uidebit. Tale aliquid sapientiae studiosissimis nec acute, iam tamen uidentibus, magistri optimi faciunt. Nam ordine quodam ad eam peruenire bonae disciplinae officium est, sine ordine autem uix credibilis felicitatis.

Sed hodie satis, ut puto, scripsimus; parcendum est ualetudini.

XIV 24. Et alio die:

A. Da, quaeso, inquam, iam si potes, illum ordinem. Duc, age, qua uis, per quae uis, quomodo uis. Impera quaeuis dura, quaelibet ardua, quae tamen in mea potestate sint, per quae me, quo desidero, peruenturum esse non dubitem.

R. Vnum est quod tibi possum praecipere, nihil plus noui: penitus esse ista sensibilia fugienda cauendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum uisco pennae nostrae impediantur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris euolemus, quae se ne ostendere quidem

re sperare amare[112]. Altri occhi invece sono feriti proprio da quella luce che desiderano ardentemente, e senza aver visto spesso sono contenti di ritornare nel buio[113]. A costoro, anche se a ragione ormai possono essere detti sani, sarebbe pericoloso mostrare ciò che non sono ancora in grado di vedere. Perciò bisogna prima esercitarli[114], e il loro desiderio di vedere è utile che sia differito e alimentato. In primo luogo bisogna mostrar loro oggetti che non sono luminosi di per sé ma possono essere visti se illuminati, come un vestito, una parete o qualcosa del genere. Poi si passa a oggetti che non splendono di per sé ma, se illuminati, risplendono più luminosamente, come l'argento, l'oro e simili, non tuttavia tanto luminosi da poter danneggiare gli occhi. A questo punto forse si deve mostrare moderatamente questo nostro fuoco sensibile, e dopo in successione le stelle, la luna, la luce dell'aurora e la luminosità del cielo all'alba. In questa gradualità, a volte più rapidamente a volte meno, a volte attraverso tutti i passaggi, a volte omessi alcuni, l'occhio assuefacendosi secondo il suo grado di sanità riuscirà a vedere il sole senza timore e con grande piacere. Qualcosa di questo genere i buoni maestri[115] realizzano a beneficio di chi desidera ottenere la sapienza e, anche se non chiaramente, riesce già a vedere; ed è compito di un'efficace istruzione arrivarci in buon ordine[116], mentre senza ordine sarebbe un caso fortuito, difficilmente credibile. Ma ritengo che per oggi abbiamo scritto a sufficienza, e bisogna aver riguardo per la nostra poca salute.

XIV **24.** Il giorno dopo[117]:

A. Ti prego, fammi conoscere quest'ordine, se già lo puoi. Guidami per dove vuoi, con i mezzi che vuoi, nel modo che vuoi. Comandami ciò che vorrai di arduo e difficile, purché sia alla mia portata e grazie a cui io possa non dubitare di arrivare dove desidero.

R. Una cosa sola ti posso comandare, perché non conosco altro: dobbiamo fuggire tutto ciò che è sensibile[118] ed evitare, finché viviamo in questo corpo, che le nostre ali[119] s'impiglino nel suo vischio. Debbono infatti essere in piena efficienza, per poter volare da questa oscurità a quella luce che non si mostra a quanti sono

dignatur in hac cauea inclusis, nisi tales fuerint ut ista uel effracta uel dissoluta possint in auras suas euadere. Itaque, quando fueris talis ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis uidebis quod cupis.

A. Quando istud erit, oro te? Non enim puto posse mihi haec in summum uenire contemptum, nisi uidero illud in cuius comparatione ista sordescant.

25. R. Hoc modo posset et iste corporis oculus dicere: «tum tenebras non amabo, cum solem uidero». Videtur enim quasi et hoc ad ordinem pertinere quod longe est secus. Amat enim tenebras eo quod sanus non est; solem autem nisi sanus uidere non potest. Et in eo saepe fallitur animus, ut sanum se putet et sese iactet; et quia nondum uidet, ueluti iure conqueritur. Nouit autem illa pulchritudo quando se ostendat. Ipsa enim etiam medici fungitur munere meliusque intellegit qui sint sani, quam iidem ipsi qui sanantur. Nos autem, quantum emerserimus, uidemur nobis uidere; quantum autem mersi eramus et quo progressi fueramus, nec cogitare nec sentire permittimur et in comparatione grauioris morbi sanos esse nos credimus. Nonne uides quam ueluti securi hesterno die pronuntiaueramus nulla nos iam peste detineri nihilque amare nisi sapientiam, cetera uero non nisi propter istam quaerere aut uelle? Quam tibi sordidus, quam foedus, quam exsecrabilis, quam horribilis complexus femineus uidebatur, quando inter nos de uxoris cupiditate quaesitum est. Certe ista nocte, uigilantes cum rursus eadem nobiscum ageremus, sensisti quam te aliter quam praesumpseras, imaginatae illae blanditiae et amara suauitas titillauerit, longe quidem, longe minus quam solet, sed item longe aliter quam putaueras, ut tibi secretissimus ille medicus utrumque monstraret, et unde cura eius euaseris et quid curandum remaneat.

26. A. Tace, obsecro, tace. Quid crucias? Quid tantum fodis alteque descendis? Iam flere non duro, iamiam nihil promitto,

rinchiusi in questa prigione, se non sono capaci di infrangerla e innalzarsi alla sua altezza. Allorché tu sarai in condizione tale da non trarre diletto da alcunché di sensibile, credimi: in quel momento, in quell'attimo vedrai ciò che desideri.

A. Ma quando avverrà tutto questo, ti prego? Non credo infatti di poter disprezzare pienamente questi beni, se non li avrò visti immiseriti a confronto di quegli altri.

25. R. In questo modo anche l'occhio del tuo corpo potrebbe dire: Non amerò l'oscurità quando avrò visto il sole. Anche queste parole, infatti, sembrano adattarsi al filo della nostra discussione, ma la cosa è ben diversa, perché quell'occhio ama l'oscurità in quanto non è sano, mentre può vedere il sole soltanto se è sano. In questo spesso l'anima s'inganna: ritiene di essere sana e se ne vanta, e dato che non vede ancora, è convinta di aver ragione di lamentarsi. Ma quella bellezza sa bene quando mostrarsi. In effetti fa anche la parte del medico[120], e capisce chi è sano meglio di colui che viene risanato. A noi invece sembra di sapere di quanto siamo risaliti, ma non ci è permesso né di capire né di aver coscienza di quanto eravamo immersi e di quanto abbiamo progredito, e crediamo di essere sani a confronto di una malattia più grave. Non vedi quanto ieri sembravamo sicuri quando abbiamo affermato di non essere più affetti da alcuna malattia e di non amare altro se non la sapienza, in quanto volevamo e cercavamo tutto il resto soltanto in funzione di quella? Quanto sordido sporco esecrabile squallido ti sembrava l'amplesso di una donna, quando discutevamo tra noi del desiderio di prendere moglie! Per certo questa notte, mentre svegli discutevamo nuovamente di questo stesso argomento, tu hai constatato quanto, ben diversamente da ciò che presumevi, quelle immaginarie carezze e quell'amara dolcezza ti abbiano allettato, certo molto, molto meno del solito, ma anche molto diversamente da quanto avevi creduto. Così quel medico tanto nascosto ti ha mostrato sia da quali mali sei uscito grazie alle sue cure sia quel che ti rimane da curare.

26. A. Taci, ti prego, taci. Perché mi tormenti? Perché scavi tanto e scendi così a fondo? Ormai non mi trattengo dal piangere, non

nihil praesumo, ne me de istis rebus interroges. Certe dicis quod ille ipse quem uidere ardeo nouerit quando sim sanus. Faciat quod placet; quando placet, sese ostendat; iam me totum eius clementiae curaeque conmitto. Semel de illo credidi quod sic erga se adfectos subleuare non cesset. Ego nihil de mea sanitate, nisi cum illam pulchritudinem uidero, pronuntiabo.

R. Prorsus nihil aliud facias. Sed iam cohibe te a lacrimis et stringe animum. Multum omnino fleuisti et hoc omnino morbus iste pectoris tui grauiter accipit.

A. Modum uis habere lacrimas meas, cum miseriae meae modum non uideam, aut ualetudinem corporis considerare me iubes, cum ego ipse tabe confectus sim? Sed, quaeso te, si quid in me uales, ut me temptes per aliqua compendia ducere, ut uel uicinitate nonnulla lucis illius, quam, si quid profeci, tolerare iam possum, pigeat me oculos referre ad illas tenebras quas reliqui, si tamen relictae adhuc dicendae sunt, quae caecitati meae blandiri audent.

XV 27. R. Concludamus, si placet, hoc primum uolumen, ut iam in secundo aliquam, quae commoda occurrerit, adgrediamur uiam. Non enim huic adfectioni tuae a moderata exercitatione cessandum est.

A. Non sinam omnino concludi hunc libellum, nisi mihi modicum, quo intentus sim, de uicinia lucis aperueris.

R. Gerit tibi ille medicus morem. Nam nescio quis me, quo te ducam, fulgor inuitat et tangit. Itaque accipe intentus.

A. Duc, oro te, ac rape quo uis.

R. Animam te certe dicis et deum uelle cognoscere?

A. Hoc est totum negotium meum.

R. Nihilne amplius?

A. Nihil prorsus.

R. Quid? Veritatem non uis comprehendere?

A. Quasi uero possim haec nisi per illam cognoscere.

prometto, non presumo più niente, purché tu non mi faccia altre domande su questo argomento. Certo tu dici che proprio colui che ardo di vedere sa quando io sarò guarito. Faccia ciò che vuole, si faccia vedere quando vuole, ormai mi affido tutto alla sua clemenza e alla sua cura[121]. Un tempo ero convinto che egli non tardasse ad alleviare chi è così disposto verso di lui. Io non parlerò più della mia salute se non quando avrò contemplato quella bellezza.

R. Non fare altro, ma ora trattieni le lacrime e abbi coraggio. Hai pianto fin troppo e questo tuo mal di petto risente molto di tutto ciò.

A. Pretendi forse che io moderi le lacrime, laddove non ravviso limite alla mia miseria? Mi dici di badare alla mia salute, mentre io sono disfatto da tale peste? Ma ti prego: se hai potere su di me, cerca di guidarmi per una qualche scorciatoia[122], sì che io possa avvicinarmi un po' a quella luce e, se ho fatto qualche progresso, riuscire ormai a sopportarla; così avrò vergogna di volgere l'occhio all'oscurità che avrò abbandonato, se pure si possa dire abbandonata questa oscurità che cerca ancora di accarezzare la mia cecità.

XV 27. R. Mettiamo fine, di comune accordo, a questo primo libro[123], per intraprendere, nel secondo, la linea di ragionamento che ci sarà sembrata opportuna. Infatti nella condizione in cui ti trovi non devi smettere un moderato esercizio.

A. Non permetterò assolutamente di metter fine a questo libro, se riguardo alla vicinanza della luce non mi avrai dato prima una qualche modesta indicazione su dove rivolgermi.

R. Quel medico ti è favorevole. Infatti non so quale illuminazione[124] mi spinge e mi indica dove condurti. Ascolta attentamente.

A. Guidami, ti prego, e portami dove vuoi.

R. È certo che tu dici di voler conoscere Dio e l'anima[125]?

A. Questo è tutto il mio impegno.

R. Niente di più?

A. Assolutamente no.

R. Ma allora non vuoi conoscere la verità?

A. Quasi che io possa avere quella conoscenza senza quest'altra.

R. Ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci.

A. Nihil abnuo.

R. Primo itaque illud uideamus, cum duo uerba sint ueritas et uerum, utrum tibi etiam res duae istis uerbis significari an una uideatur.

A. Duae res uidentur. Nam, ut aliud est castitas aliud castum, et multa in hunc modum, ita credo aliud esse ueritatem et aliud quod uerum dicitur.

R. Quid horum putas esse praestantius?

A. Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid uerum est, ueritate utique uerum est.

28. R. Quid? Cum castus aliquis moritur, censes mori etiam castitatem?

A. Nullo modo.

R. Ergo, cum interit aliquid quod uerum est, non interit ueritas.

A. Quomodo autem interit aliquid uerum? Non enim uideo.

R. Miror te istud quaerere. Nonne ante oculos nostros milia rerum uidemus interire? Nisi forte putas hanc arborem aut esse arborem sed ueram non esse, aut certe interire non posse. Quamuis enim non credas sensibus possisque respondere ignorare te prorsus utrum arbor sit, tamen illud non negabis, ut opinor, ueram esse arborem, si arbor est; non enim hoc sensu sed intellegentia iudicatur. Si enim falsa arbor est, non est arbor; si autem arbor est, uera sit necesse est.

A. Concedo istud.

R. Quid illud alterum? Nonne concedis hoc genus rerum esse arborem, quod nascatur et intereat?

A. Negare non possum.

R. Concluditur ergo aliquid quod uerum sit interire.

A. Non contrauenio.

R. Perciò bisogna avere prima questa conoscenza, per poter avere quell'altra.

A. Non ho alcunché da obiettare.

R. Per prima cosa, dato che sono due parole la verità e il vero, esaminiamo se queste due parole significhino anche due cose ovvero una sola.

A. Mi sembrano due cose[126]. Come infatti altro è la castità, altro il casto, e potremmo aggiungere molti altri esempi di questo genere, così credo che altro sia la verità e altro ciò che è detto vero.

R. Quale dei due ritieni più importante?

A. Penso, la verità. Infatti la castità non è tale in virtù di ciò che è casto, ma ciò che è casto è tale in virtù della castità. Così, ciò che è vero, lo è in virtù della verità.

28. R. Ma quando muore una persona casta, pensi che muoia pure la castità?

A. Certamente no.

R. Perciò se perisce qualcosa che è vero, non perisce la verità.

A. Ma come potrebbe perire qualcosa di vero? Non lo vedo proprio.

R. Mi stupisco che tu faccia questa domanda. Non vediamo con i nostri occhi che periscono migliaia di cose? A meno che tu non creda che questo albero sia un albero ma non un vero albero ovvero che non possa certamente morire. In effetti, anche se tu non credi ai sensi[127] e puoi rispondere di non sapere se è un albero, non negherai, come penso, che è un vero albero, se è un albero, perché questo si giudica non col senso ma con l'intelligenza. Perciò se è un falso albero non è un albero, ma se è un albero, necessariamente è un vero albero[128].

A. Te lo concedo.

R. E quest'altro? Non mi concedi che l'albero appartiene a un genere di cose che nascono e muoiono?

A. Non posso dir di no.

R. Allora si conclude che ciò che è vero può morire.

A. Non mi oppongo.

R. Quid illud? Nonne tibi uidetur intereuntibus rebus ueris ueritatem non interire, ut non mori casto mortuo castitatem?

A. Iam et hoc concedo et magnopere quid moliaris exspecto.

R. Ergo adtende.

A. Istic sum.

29. R. Verane tibi uidetur ista sententia: «quicquid est, alicubi esse cogitur»?

A. Nihil me sic ducit ad consentiendum.

R. Fateris autem esse ueritatem?

A. Fateor.

R. Ergo ubi sit, necesse est quaeramus; non enim est in loco, nisi forte aut esse in loco aliquid aliud praeter corpus aut ueritatem corpus esse arbitraris.

A. Nihil horum puto.

R. Vbinam igitur illam esse credis? Non enim nusquam est quam esse concedimus.

A. Si scirem ubi esset, nihil fortasse amplius quaererem.

R. Saltem ubi non sit, potes cognoscere?

A. Si conmemores, fortasse potero.

R. Non est certe in rebus mortalibus. Quicquid enim est non potest manere, si non maneat illud in quo est; manere autem etiam rebus ueris intereuntibus ueritatem paulo ante concessum est. Non igitur est ueritas in rebus mortalibus. Est autem ueritas et non est nusquam. Sunt igitur res inmortales. Nihil autem uerum, in quo ueritas non est. Conficitur non esse uera nisi quae sunt inmortalia. Et omnis falsa arbor non est arbor, et falsum lignum non est lignum, et falsum argentum non est argentum, et omnino quicquid falsum est non est. Omne autem quod uerum non est falsum est. Nulla igitur recte dicuntur esse nisi inmortalia. Hanc tu tecum ratiunculam diligenter considera, ne quid tibi concedendum non esse uideatur. Si enim rata est, totum negotium paene confecimus; quod in alio fortasse libro melius adparebit.

R. E allora? Non ti sembra che la verità non perisca anche se periscono cose vere, così come non muore la castità se muore una persona casta?

A. Ti concedo anche questo, e sto a vedere dove vai a parare.

R. Sta' attento.

A. Sto qui.

29. R. Ti sembra vera l'affermazione che tutto ciò che esiste deve essere in qualche luogo[129]?

A. Niente mi spinge al consenso nello stesso modo.

R. Ammetti che la verità esiste?

A. L'ammetto.

R. Allora dobbiamo ricercare dove si trovi. In effetti non si trova in un luogo, a meno che tu non ritenga che possa trovarsi in un luogo qualcos'altro oltre un corpo ovvero che la verità sia un corpo.

A. Non credo a nessuna di queste alternative.

R. Ma allora dove credi che sia? Perché, se abbiamo ammesso che esiste, non può non essere in qualche luogo.

A. Se sapessi dov'è, forse non cercherei altro.

R. Puoi almeno sapere dove non è?

A. Forse potrò, se tu me lo ricordi[130].

R. Non è certo tra le cose mortali, perché tutto ciò che è non può sussistere se non sussiste ciò in cui è. Ma poco fa abbiamo convenuto che la verità[131] sussiste anche se le cose vere periscono. Perciò la verità non è tra le cose mortali. Ma la verità esiste ed è da qualche parte. Quindi ci sono cose immortali. Dato per altro che niente è vero in cui non ci sia la verità, se ne deduce che non sono vere se non le cose che sono immortali. Un albero falso non è un albero, un legno falso non è un legno, un argento falso non è un argento, e in generale tutto ciò che è falso non è[132]. Ma tutto ciò che non è vero è falso. Perciò di niente si può dire che effettivamente è se non di ciò che è immortale[133]. Considera con attenzione questo breve ragionamento, affinché non ti sembri che qualcosa non sia da accettare. Se infatti sei d'accordo, abbiamo quasi portato a termine la nostra incombenza; ma forse ciò apparirà più evidente nel libro seguente.

30. A. Habeo gratiam et ista mecum atque adeo tecum, quando in silentio sumus, diligenter cauteque tractabo, si nullae se tenebrae inmittant suamque etiam, quod uehementer formido, mihi faciant delectationem.

R. Constanter deo crede eique te totum conmitte quantum potes. Noli esse uelle quasi proprius et in tua potestate, sed eius clementissimi et utilissimi domini te seruum esse profitere. Ita enim te ad se subleuare non desinet nihilque tibi euenire permittet, nisi quod tibi prosit, etiam si nescias.

A. Audio, credo et quantum possum obtempero plurimumque ipsum deprecor ut plurimum possim, nisi quid forte amplius a me desideras.

R. Bene habet interim. Facies postea quicquid iam uisus ipse praeceperit.

30. A. Ti ringrazio, e quando staremo in silenzio esaminerò con cura e cautela sia con me sia soprattutto con te questi argomenti, per evitare che subentrino le tenebre e – ciò che fortemente temo – mi procurino diletto.

R. Credi in Dio con perseveranza e affidati tutto a lui, per quanto puoi. Non voler appartenere solo a te stesso, padrone di te stesso, ma dichiara apertamente di essere servo di quel signore quanto mai clemente e provvidente[134]. Non smetterà infatti di elevarti a sé e non permetterà che ti capiti alcunché se non di giovevole, anche se tu non ne avrai coscienza.

A. Ascolto, credo, e per quanto posso ubbidisco, e lo prego con insistenza proprio affinché io lo possa al massimo grado, a meno che tu non richieda da me qualcosa di più.

R. Per il momento sta bene così. Farai in seguito, dopo averlo visto, tutto ciò che egli ti avrà comandato.

LIBER SECVNDVS

I 1. A. Satis intermissum est opus nostrum et impatiens est amor nec lacrimis modus fit, nisi amori detur quod amatur. Quare adgrediamur librum secundum.

R. Adgrediamur.

A. Credamus deum adfuturum.

R. Credamus sane, si uel hoc in potestate ⟨nostra⟩ est.

A. Potestas nostra ipse est.

R. Itaque ora breuissime ac perfectissime, quantum potes.

A. Deus semper idem, nouerim me, nouerim te. Oratum est.

R. Tu qui uis te nosse, scis esse te?

A. Scio.

R. Vnde scis?

A. Nescio.

R. Simplicem te sentis anne multiplicem?

A. Nescio.

R. Moueri te scis?

A. Nescio.

R. Cogitare te scis?

A. Scio.

R. Ergo uerum est cogitare te.

A. Verum.

R. Inmortalem te esse scis?

A. Nescio.

LIBRO SECONDO

1 1. A. Abbiamo interrotto a sufficienza la nostra discussione, e l'amore è impaziente né modera le lacrime se non gli si dà ciò che ama. Perciò diamo inizio al secondo libro.

R. Cominciamo.

A. Possiamo credere che Dio ci assisterà.

R. Certo possiamo crederlo, se almeno questo è in nostro potere.

A. Ma egli stesso è il nostro potere.

R. Allora prega più brevemente e meglio che puoi.

A. Dio che sei sempre lo stesso, possa io conoscere me e conoscere te. Ho pregato[135].

R. Tu, che vuoi conoscere te stesso, sai di esistere[136]?

A. Lo so.

R. Donde lo sai?

A. Non lo so.

R. Hai coscienza di essere semplice o molteplice?

A. Non lo so.

R. Hai coscienza di muoverti?

A. Non lo so.

R. Sai di pensare?

A. Lo so.

R. Perciò è assodato che tu pensi.

A. È vero.

R. Sai di essere immortale?

A. Non lo so.

R. Horum omnium quae te nescire dixisti, quid scire prius mauis?

A. Vtrum inmortalis sim.

R. Viuere igitur amas?

A. Fateor.

R. Quid? Cum te inmortalem esse didiceris, satisne erit?

A. Erit id quidem magnum, sed mihi est parum.

R. Hoc tamen quod parum est quantum gaudebis?

A. Plurimum.

R. Nihil iam flebis?

A. Nihil omnino.

R. Quid? Si uita ipsa talis esse inueniatur ut in ea tibi nihil amplius quam nosti nosse liceat, temperabis a lacrimis?

A. Immo tantum flebo ut uita nulla sit.

R. Non igitur uiuere propter ipsum uiuere amas, sed propter scire.

A. Cedo conclusioni.

R. Quid, si eadem ipsa rerum scientia miserum faciat?

A. Nullo id quidem pacto fieri posse credo. Sed si ita est, nemo esse beatus potest; non enim nunc aliunde sum miser nisi rerum ignorantia. Quod si et rerum scientia miserum facit, sempiterna miseria est.

R. Iam uideo totum quod cupis. Nam, quoniam neminem scientia miserum esse credis, ex quo probabile est ut intellegentia efficiat beatum, beatus autem nemo nisi uiuens et nemo uiuit qui non est: esse uis, uiuere et intellegere; sed esse ut uiuas, uiuere ut intellegas. Ergo esse te scis, uiuere te scis, intellegere te scis. Sed utrum ista semper futura sint an nihil horum futurum sit an maneat aliquid semper et aliquid intercidat an minui et augeri haec possint, cum omnia mansura sint, nosse uis.

A. Ita est.

R. Di tutto ciò che hai detto di non sapere, che cosa desideri sapere in primo luogo?

A. Se sono immortale.

R. Perciò ami vivere?

A. Lo ammetto.

R. E che? Quando avrai appreso di essere immortale, questo ti basterà?

A. È una gran cosa, ma per me è poco.

R. E tuttavia quanto piacere avrai di questo poco?

A. Moltissimo.

R. Non ti addolorerai più?

A. Certamente no.

R. Ma se avremo accertato che la vita stessa è tale che in essa non ti è possibile conoscere niente di più di quanto conosci ora, ti asterrai dalle lacrime?

A. Anzi piangerò tanto, quasi che la vita non sia niente.

R. Ma allora tu desideri vivere non per la vita in sé ma per conoscere?

A. Sono d'accordo su questa conclusione[137].

R. Ma se proprio la conoscenza delle cose ti renderà infelice?

A. Credo che questo non possa assolutamente verificarsi. Se invece è così, nessuno può essere felice, perché ora è solo l'ignoranza delle cose che mi rende infelice[138]. Se perciò anche la conoscenza delle cose rende infelice, l'infelicità è eterna.

R. Ormai capisco tutto ciò che desideri. Poiché infatti tu ritieni che nessuno sia infelice a causa della scienza, sì che si può credere che l'intelligenza renda felici, e d'altra parte nessuno può essere felice se non vive e nessuno vive se non esiste, tu desideri esistere vivere comprendere: ma desideri esistere per vivere e vivere per comprendere. Perciò tu sai di esistere, di vivere, di comprendere[139]. Ma vuoi sapere se tutto questo durerà sempre o per nulla affatto o se qualcosa durerà sempre e qualcos'altro verrà meno o, nel caso che tutto durerà sempre, se potrà essere soggetto ad accrescimento o a diminuzione.

A. È proprio così.

R. Si igitur probauerimus semper nos esse uicturos, sequetur etiam semper futuros.

A. Sequetur.

R. Restabit quaerere de intellegendo.

II 2. A. Manifestissimum ordinem uideo atque breuissimum.

R. Hic ergo esto nunc, ut interroganti caute firmeque respondeas.

A. Istic sum.

R. Si manebit semper mundus iste, uerum est mundum semper mansurum esse?

A. Quis hoc dubitet?

R. Quid? Si non manebit, nonne ita uerum est mundum non esse mansurum?

A. Nihil resisto.

R. Quid? Cum interierit, si interiturus est, nonne tunc id erit uerum mundum interisse? Nam quamdiu uerum non est mundum occidisse, non occidit. Repugnat igitur ut mundus occiderit et uerum non sit mundum occidisse.

A. Et hoc concedo.

R. Quid illud? Videturne tibi uerum aliquid esse posse, ut ueritas non sit?

A. Nullo modo.

R. Erit igitur ueritas, etiamsi mundus intereat.

A. Negare non possum.

R. Quid? Si ipsa ueritas occidat, nonne uerum erit ueritatem occidisse?

A. Et istud quis negat?

R. Verum autem non potest esse, si ueritas non sit.

A. Iam hoc paulo ante concessi.

R. Nullo modo igitur occidet ueritas.

A. Perge ut coepisti, nam ista conlectione nihil est uerius.

R. Ma se avremo dimostrato che vivremo sempre, ne conseguirà che esisteremo sempre.

A. Questa sarà la conseguenza.

R. Allora non resterà che interrogarci riguardo al comprendere[140].

II 2. A. Vedo che il tuo modo di ragionare è chiaro ed essenziale.

R. Allora sta' bene attento a rispondere con attenzione e determinazione alle mie domande.

A. Sono pronto.

R. Se questo mondo durerà per sempre, è vero che il mondo durerà per sempre?

A. Chi ne potrebbe dubitare[141]?

R. Ma se il mondo non durerà per sempre, non è forse vero che il mondo non durerà?

A. Non ho da obiettare.

R. Ma quando sarà finito, se finirà, non sarà allora vero che il mondo è finito? Per quanto tempo infatti non è vero che il mondo è finito, non è finito. In effetti è contraddittorio che il mondo sia finito e che non sia vero che il mondo è finito.

A. Ti concedo anche questo.

R. Ma allora? Ti pare che qualcosa possa essere vero, se la verità non esiste?

A. Assolutamente no.

R. Ci sarà dunque la verità anche se il mondo sarà finito?

A. Non posso dire di no[142].

R. Ma se proprio la verità venisse a finire, non sarebbe vero che la verità è finita?

A. Chi potrebbe negarlo?

R. Ma non ci può essere il vero, se non ci sarà la verità[143].

A. Te l'ho concesso poco fa.

R. Perciò la verità in nessun modo può finire.

A. Continua come hai cominciato, perché niente è più vero di questo tuo ragionamento.

III 3. R. Nunc respondeas mihi uelim utrum tibi sentire anima uideatur an corpus?

A. Anima uidetur.

R. Quid? Intellectus uidetur tibi ad animam pertinere?

A. Prorsus uidetur.

R. Ad solam an ad aliquid aliud?

A. Nihil aliud uideo praeter animam nisi deum, ubi intellectum esse credam.

R. Iam illud uideamus. Si tibi quispiam istum parietem non esse parietem, sed arborem diceret, quid putares?

A. Aut eius sensum aut meum falli aut hoc nomine ab eo parietem uocari.

R. Quid? Si et illi species arboris in eo adpareat et tibi parietis, nonne poterit utrumque uerum esse?

A. Nullo modo, quia una eademque res et arbor et paries esse non potest. Quamuis enim singulis nobis singula esse uideantur, necesse est unum nostrum imaginationem falsam pati.

R. Quid, si nec paries nec arbor est et ambo fallimini?

A. Potest id quidem.

R. Hoc ergo unum superius praetermiseras.

A. Fateor.

R. Quid? Si agnoscatis aliud uobis uideri quam est, numquidnam fallimini?

A. Non.

R. Potest igitur et falsum esse quod uidetur, et non falli cui uidetur.

A. Potest.

R. Confitendum est ⟨igitur⟩ non eum falli qui falsa uidet, sed eum qui adsentitur falsis.

A. Plane confitendum.

R. Quid? ipsum falsum quare falsum est?

A. Quod aliter sese habet quam uidetur.

R. Si ergo non sint quibus uideatur, nihil est falsum.

A. Sequitur.

R. Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu; non autem

III 3. R. Vorrei che ora tu mi rispondessi se ti pare che sia l'anima che sente ovvero il corpo.

A. Mi sembra l'anima[144].

R. Ti sembra che l'intelletto[145] appartenga all'anima?

A. Mi sembra di sì.

R. Soltanto all'anima o a qualcos'altro?

A. Oltre l'anima non vedo altro che Dio in cui posso credere che ci sia l'intelletto.

R. Vediamo ora questo: se qualcuno venisse a dirti che questa parete non è una parete ma un albero, che ne diresti?

A. Direi che sbaglia il suo senso[146] ovvero il mio, oppure che egli chiama col nome di albero la parete.

R. Ma se a quello appare l'immagine dell'albero e a te della parete, non potrebbero essere vere l'una e l'altra?

A. Assolutamente no, perché una sola e stessa cosa non può essere sia albero sia parete. Anche se a uno di noi appare una cosa e all'altro un'altra, necessariamente uno di noi riceve un'immagine falsa.

R. Ma se non è né parete né albero e sbagliate tutti e due?

A. Può darsi anche questo.

R. Prima hai tralasciato questa possibilità.

A. L'ammetto.

R. Ma se voi riconoscete che una cosa vi appare diversa da quella che è, non vi sbagliate forse?

A. No.

R. Può darsi perciò che sia falso ciò che appare, ma che non si sbagli colui al quale appare.

A. Può essere.

R. Bisogna allora ammettere che non si sbaglia chi vede una cosa falsa ma chi accetta come vero il falso.

A. Sono completamente d'accordo.

R. Ma allora perché il falso è falso?

A. Perché è diverso da come appare.

R. Ma se non c'è nessuno a cui questo appare, niente è falso.

A. Ne consegue.

R. Perciò la falsità non è nelle cose ma nel senso, e non si sba-

fallitur qui falsis non adsentitur. Conficitur ut aliud simus nos, aliud sensus, siquidem, cum ipse fallitur, possumus nos non falli.

A. Nihil habeo quod contradicam.

R. Sed numquid, cum anima fallitur, audes te dicere non esse falsum?

A. Quo pacto istud audeo?

R. At nullus sensus sine anima, nulla falsitas sine sensu. Aut operatur igitur anima aut cooperatur falsitates.

A. Trahunt praecedentia consensionem.

4. R. Illud nunc responde, utrum tibi uideatur posse fieri ut aliquando falsitas non sit.

A. Quomodo mihi hoc uideri potest, cum tanta sit difficultas inueniendae ueritatis, ut absurdius dicatur falsitatem quam ueritatem esse non posse?

R. Numquidnam arbitraris eum qui non uiuit posse sentire?

A. Non potest fieri.

R. Confectum est animam semper uiuere.

A. Nimis cito urges me in gaudia: pedetemptim, quaeso.

R. Atqui, si recte illa concessa sunt, nihil de hac re dubitandum uideo.

A. Nimis cito est, inquam. Itaque facilius adducor ut me temere aliquid concessisse arbitrer quam ut iam securus de inmortalitate animae fiam. Tamen euolue istam conclusionem et, quomodo id effectum sit, ostende.

R. Falsitatem dixisti sine sensu esse non posse et eam non esse non posse: semper igitur sensus. At nullus sensus sine anima: anima igitur sempiterna est. Nec ualet sentire, nisi uiuat: semper igitur anima uiuit.

IV **5.** A. «O plumbeum pugionem!» Posses enim concludere hominem esse inmortalem, si tibi concessissem numquam istum mundum esse posse sine homine eumque mundum esse sempiternum.

R. Bene quidem uigilas. Sed tamen non parum est quod con-

glia chi non acconsente al falso. Ne consegue che una cosa siamo noi e un'altra il senso, dato che, se quello si sbaglia, noi possiamo non sbagliare[147].

A. Non ho da obiettare.

R. Ma quando l'anima si sbaglia, tu oseresti dire di non esserti sbagliato?

A. Come potrei dirlo?

R. Non c'è dunque senso senza anima[148] né falsità senza senso: ne consegue o che l'anima produce falsità o vi coopera.

A. Ciò che abbiamo ammesso in precedenza spinge a essere d'accordo.

4. R. Rispondi ora se credi possibile che talvolta non ci sia falsità.

A. Ma come lo potrei, dal momento che è tanto difficile trovare la verità, a punto tale che sarebbe più assurdo dire che non ci può essere falsità piuttosto che verità.

R. Credi forse che chi non vive possa sentire?

A. Non lo può.

R. Se ne deduce che l'anima vive sempre.

A. Con troppa fretta mi spingi alla gioia: un po' più piano, ti prego.

R. Eppure, se abbiamo accettato quelle premesse, non vedo perché si debba dubitare di questo.

A. Andiamo troppo in fretta, ripeto. Potrei credere più facilmente di aver fatto qualche sconsiderata concessione, piuttosto che essere ormai sicuro dell'immortalità dell'anima. Comunque, sviluppa questo ragionamento e dimostra come si arrivi a questo risultato.

R. Hai detto che non ci può essere falsità senza il senso e che essa non può non esserci: perciò c'è sempre il senso. Ma non c'è senso senza l'anima: perciò l'anima è eterna. Ma essa non può sentire se non vive: perciò vive sempre[149].

IV **5.** A. O pugnale di piombo[150]! Potresti infatti concludere che l'uomo è immortale, se ti avessi concesso che questo mondo non può esistere senza l'uomo e che esso è eterno[151].

R. Vedo che stai bene attento. Non è per altro cosa da poco

fecimus rerum naturam sine anima esse non posse, nisi forte in rerum natura falsitas aliquando non erit.

A. Istud quidem consequens esse confiteor. Sed iam amplius deliberandum censeo utrum superius concessa non nutent. Non enim paruum gradum ad animae inmortalitatem factum esse uideo.

R. Satisne considerasti ne quid temere dederis?

A. Satis quidem, sed nihil uideo quo me arguam temeritatis.

R. Ergo confectum est rerum naturam sine anima uiua esse non posse.

A. Confectum hactenus, ut possint uicissim aliae nasci, aliae mori.

R. Quid? Si de natura rerum falsitas auferatur, nonne fiet ut uera sint omnia?

A. Consequi uideo.

R. Responde unde tibi uideatur paries iste uerus esse.

A. Quia non eius fallor aspectu.

R. Ergo quia ita est ut uidetur.

A. Etiam.

R. Si igitur inde aliquid falsum est quod aliter uidetur atque est, inde uerum quod ita ut est uidetur, ablato eo cui uidetur, nec falsum quicquam nec uerum est. At si falsitas in rerum natura non sit, uera sunt omnia. Nec uideri quicquam nisi uiuenti animae potest. Manet igitur anima in rerum natura, si auferri falsitas non potest; manet, si potest.

A. Video robustius esse factum quidem quod iam conclusum erat, sed nihil hac adiectione promouimus. Nihilominus enim manet illud quod me plurimum mouet, nasci animas et interire atque, ut non desint mundo, non earum inmortalitate sed successione prouenire.

6. R. Videnturne tibi quaeque corporea, id est sensibilia, intellectu posse comprehendi?

A. Non uidentur.

aver concluso che il mondo sensibile non può esistere senza l'anima, a meno che in un giorno a venire non ci sarà in esso falsità[152].

A. Ammetto che questa è una conseguenza necessaria. Ma ritengo che ormai si debba esaminare con più cura se quanto sopra abbiamo ammesso sia sufficientemente sicuro. Vedo infatti che abbiamo fatto un non piccolo passo verso l'immortalità dell'anima.

R. Hai riflettuto a sufficienza se tu non abbia fatto qualche sconsiderata ammissione?

A. L'ho fatto a sufficienza, e non ho da rimproverarmi alcuna sconsideratezza.

R. Perciò abbiamo concluso che il mondo sensibile non può esistere senza l'anima viva.

A. L'abbiamo concluso con questo limite, che vicendevolmente alcune anime nascono e altre muoiono[153].

R. Che mi dici? Se si toglie dal mondo sensibile la falsità, non ne risulterà che tutto vi sia vero?

A. Ne consegue, come vedo.

R. Rispondimi perché mai questa parete ti sembra vera.

A. Perché non sono tratto in errore dal suo aspetto.

R. Vale a dire, è così come appare.

A. Proprio così.

R. Ma se una cosa è falsa se appare diversa da come è ed è vera se è come appare, una volta tolto di mezzo colui al quale appare nessuna cosa è vera o falsa. Ma se non c'è falsità nel mondo sensibile, tutto vi è vero. Né alcunché può apparire se non a un'anima vivente[154]. Perciò l'anima permane nel mondo sensibile, sia che la falsità non possa essere tolta dal mondo sia che lo possa.

A. Vedo che la nostra conclusione è diventata più solida, ma con questa aggiunta non abbiamo fatto alcun progresso, perché resta nondimeno il punto che più mi sconcerta: che le anime nascono e muoiono, sì che il loro non venir meno nel mondo non dipende dalla loro immortalità ma dal succedersi l'una all'altra[155].

6. R. Ti sembra che tutto ciò che è corporeo, cioè sensibile, possa essere compreso dall'intelletto[156]?

A. Non mi pare.

R. Quid illud? Videtur tibi sensibus uti deus ad res cognoscendas?

A. Nihil audeo de hac re temere adfirmare; sed quantum conicere datur, nullo modo deus utitur sensibus.

R. Ergo concludimus non sentire posse nisi animam.

A. Conclude interim quantum probabiliter licet.

R. Quid illud? Dasne istum parietem, si uerus paries non sit, non esse parietem?

A. Nihil hoc facilius dederim.

R. Neque quicquam, si uerum corpus non sit, corpus esse?

A. Tale etiam hoc est.

R. Ergo si nihil uerum est, nisi ita sit ut uidetur, nec quicquam corporeum uideri nisi sensibus potest nec sentire nisi anima nec, si uerum corpus non sit, corpus esse, restat ut corpus esse non possit, nisi anima fuerit.

A. Nimis urges, et quid resistam non habeo.

V 7. R. Adtende in ista diligentius.

A. En adsum.

R. Certe hic lapis et ita uerus est, si non se habet aliter ac uidetur, et lapis non est, si uerus non est, et non nisi sensibus uideri potest.

A. Etiam.

R. Non sunt igitur lapides in abditissimo terrae gremio nec omnino, ubi non sunt qui sentiant; nec iste lapis esset, nisi eum uideremus, nec lapis erit, cum discesserimus nemoque alius eum praesens uidebit. Nec, si loculos bene claudas, quamuis multa in eis incluseris, aliquid habebunt nec prorsus ipsum lignum intrinsecus lignum est. Fugit enim omnes sensus quicquid in altitudine est corporis minime perlucentis; quod non esse omnino cogitur. Etenim si esset, uerum esset; nec uerum quicquam est,

R. Che mai? Ti sembra che Dio faccia uso dei sensi per conoscere le cose?

A. Ho paura di fare su questo argomento qualche affermazione temeraria; comunque, per quanto è dato di presumere, Dio assolutamente non fa uso dei sensi.

R. Concludiamo perciò che solo l'anima può avere conoscenza sensibile.

A. Concludi per il momento secondo quanto è probabile.

R. Che dunque? Mi concedi che, se questa parete non è vera, non è una parete?

A. Niente di più facile da ammettere.

R. Né alcunché, se non è vero corpo, è un corpo?

A. Anche questo sta bene.

R. Ma allora, se niente è vero se non è come viene visto[157] e tutto ciò che è corporeo non può essere visto se non con i sensi, se solo l'anima può avere conoscenza sensibile né un corpo esiste se non è un vero corpo, ne risulta che un corpo non può esistere se non esiste l'anima.

A. Sei troppo insistente e non ho alcunché da opporti.

V 7. R. Fa' maggiore attenzione su questo punto.

A. Sono pronto.

R. Per certo questa pietra è vera se non è diversa da come viene vista, non è pietra se non è vera e non può essere vista se non con i sensi.

A. Sì.

R. Ma allora non ci sono pietre in un luogo profondo sotto terra, dove non c'è nessuno che le veda; questa pietra non esisterebbe se non la vedessimo, e non esisterà più quando ci saremo allontanati e non ci sia altri che le veda. Se poi tu chiudi bene i cassetti, anche se vi avrai chiuso dentro molti oggetti, essi saranno vuoti, e perfino il legno all'interno non è legno. Sfugge infatti a tutti i sensi ciò che si trova all'interno di un corpo opaco, per cui non esiste affatto. Perché, se esistesse, sarebbe vero, ma niente è vero se non è

nisi quod ita est ut uidetur; illud autem non uidetur: non est igitur. Nisi quid habes ad haec quod respondeas.

A. De his quidem quae concessi hoc natum esse uideo; sed absurdum ita est, ut quicquid uis illorum facilius negem quam hoc uerum esse concedam.

R. Nihil repugno. Vide ergo quid dicere uelis: corporea nisi sensibus uideri posse, an sentire nisi animam, an esse lapidem uel quid aliud, sed uerum non esse, an ipsum uerum aliter esse definiendum.

A. Istuc ipsum, oro te, ultimum uideamus.

8. R. Defini ergo uerum.

A. Verum est quod ita se habet ut cognitori uidetur, si uelit possitque cognoscere.

R. Non erit igitur uerum quod nemo potest cognoscere? Deinde, si falsum est quod aliter quam est uidetur, quid, si alteri uideatur hic lapis lapis, alteri lignum, eadem res et falsa et uera erit?

A. Illud me magis superius mouet, quomodo, si quid cognosci non potest, eo fiat ut uerum non sit. Nam quod simul una res et uera et falsa est, non nimis curo. Etenim uideo unam rem diuersis comparatam simul et maiorem et minorem esse. Sed ex eo istud contingit quod nihil per se maius aut minus est; comparationis enim sunt ista nomina.

R. At si dicis nihil uerum esse per se, non times ne sequatur ut nihil sit per se? Vnde enim lignum est hoc, inde etiam uerum lignum est. Nec fieri potest ut per seipsum, id est sine cognitore, lignum sit et uerum lignum non sit.

A. Ergo illud dico et sic definio nec uereor ne definitio mea ob hoc improbetur, quod nimis breuis est; nam uerum mihi uidetur esse id quod est.

R. Nihil ergo erit falsum, quia quicquid est uerum est.

come viene visto; ma ciò che sta dentro il cassetto non si vede, perciò non esiste[158]. A meno che tu non abbia qualcosa da obiettare.

A. Vedo che questo ragionamento deriva da quanto prima ho ammesso; ma è talmente assurdo che negherei più facilmente qualsivoglia di quelle concessioni piuttosto che ammettere la verità di questo ragionamento.

R. Non obietto alcunché, ma sta' attento a ciò che vuoi dire: se i corpi possano essere visti in altro modo che non solo con i sensi; se altro, oltre l'anima, possa avere conoscenza sensibile; se una pietra o qualche altra cosa possa esistere senza essere vera, oppure se bisogna addirittura definire il vero in altro modo.

A. Esaminiamo, ti prego, questo ultimo punto.

8. R. Definisci dunque il vero.

A. Vero è ciò che è come appare a chi conosce, ammesso che voglia e possa conoscere[159].

R. Ma allora non sarà vero ciò che nessuno può conoscere? Inoltre, se è falso ciò che appare diversamente da ciò che è, che sarà mai se una pietra a uno apparirà pietra, a un altro legno? La stessa cosa sarà falsa e vera?

A. Mi sconcerta di più l'affermazione precedente: che, se una cosa non può essere conosciuta, ne risulta che non sarebbe vera. In effetti non mi preoccupo troppo che una cosa possa essere insieme vera e falsa, perché vedo che una stessa cosa, paragonata a cose diverse, può essere insieme più grande e più piccola[160]. Ma ciò deriva dal fatto che niente di per sé è più grande o più piccolo, perché queste definizioni implicano un confronto.

R. Ma se tu dici che niente è vero di per sé, non temi che ne consegua che niente esiste di per sé? La stessa ragione per cui questo è legno fa sì che sia vero legno. Né può darsi che di per sé, vale a dire senza nessuno che lo conosca, sia legno e non sia vero legno.

A. Perciò dico e definisco, senza timore che la mia definizione venga respinta in quanto troppo breve: mi sembra che sia vero ciò che è.

R. Ne risulta che niente sarà falso, dato che tutto ciò che è è vero[161].

A. In magnas angustias me coniecisti nec inuenio prorsus quid respondeam. Ita fit ut, cum aliter doceri nolim quam istis interrogationibus, uerear iam tamen interrogari.

VI 9. R. Deus, cui nos conmisimus, sine dubitatione fert opem et de his angustiis liberat nos, modo credamus et eum rogemus deuotissime.

A. Nihil plane libentius hoc loco fecerim; nam nusquam tantam caliginem pertuli. Deus, pater noster, qui ut oremus hortaris, qui et hoc quod rogaris praestas, siquidem, cum te rogamus, melius uiuimus melioresque sumus, exaudi me palpitantem in his tenebris et mihi dexteram porrige. Praetende mihi lumen tuum, reuoca me ab erroribus; te duce in me redeam et in te. Amen.

R. Hic esto quantum potes, et uigilantissime adtende.

A. Dic, quaeso, si quid tibi suggestum est, ne pereamus.

R. Hic esto.

A. Ecce habes me nihil aliud agentem.

10. R. Prius, quid sit falsum etiam atque etiam uentilemus.

A. Miror, si quicquam aliud erit quam quod non ita est ut uidetur.

R. Adtende potius et ipsos sensus prius interrogemus. Nam certe quod oculi uident non dicitur falsum, nisi habeat aliquam similitudinem ueri. Vt uerbi causa homo, quem uidemus in somnis, non est utique uerus homo, sed falsus eo ipso quod habet ueri similitudinem. Quis enim canem uideat et recte se dicat hominem somniasse? Ergo et ille falsus canis est ex eo quod similis uero est.

A. Ita est ut dicis.

R. Quid? Vigilans quisque si uiso equo putet se hominem uidere, nonne eo fallitur quod ei adparet aliqua hominis similitudo? Nam si nihil ei adpareat nisi equi species, non potest arbitrari se hominem uidere.

A. Mi hai spinto in grande difficoltà e non ho da risponderti. È così perché, se da una parte non voglio essere istruito se non con domande di questo genere, dall'altra ho ormai timore di essere interrogato.

VI 9. R. Dio, al quale ci siamo affidati, senza dubbio ci viene in aiuto e ci libera da queste difficoltà, purché crediamo e lo preghiamo devotamente.

A. Certo a questo punto non vorrei fare nulla più volentieri, perché mai sono stato oppresso da tanta oscurità. Dio, padre nostro, che ci esorti a pregare e ci concedi ciò che ti chiediamo, se è vero che quando ti preghiamo viviamo meglio e siamo migliori, esaudiscimi mentre mi affanno in queste tenebre e porgimi la destra. Mostrami la tua luce e richiamami dall'errore: guidato da te, possa io rientrare in me e in te. Così sia[162].

R. Sii pronto, quanto più puoi, e attentissimo.

A. Parla, ti prego, se ti è stato suggerito qualcosa, per evitare di trovarci in grandi ambasce.

R. Sii pronto.

A. Eccomi, non faccio altro.

10. R. Anzitutto discutiamo ancora riguardo al falso.

A. Mi stupirei se fosse qualcosa di diverso da ciò che non è come appare.

R. Sta' più attento, e interroghiamo prima proprio i sensi. Ciò che gli occhi vedono non lo diciamo falso se non ha qualche somiglianza col vero. Per esempio, l'uomo che vediamo in sogno[163] certo non è un uomo vero, ma è falso proprio perché ha somiglianza con un uomo vero. Chi infatti, vedendo in sogno un cane, sarebbe nel giusto se dicesse di aver visto in sogno un uomo? E quel cane è falso in quanto somigliante a un cane vero.

A. È come dici.

R. Ma se qualcuno da sveglio vede un cavallo e crede di vedere un uomo, non si sbaglia costui perché gli appare qualcosa di simile all'uomo? Se infatti non gli appare altro che la figura di un cavallo, egli non potrebbe credere di vedere un uomo.

A. Prorsus cedo.

R. Dicimus item falsam arborem quam pictam uidemus, et falsam faciem quae de speculo redditur, et falsum turrium motum nauigantibus falsamque infractionem remi nihil ob aliud, nisi quod uerisimilia sunt.

A. Fateor.

R. Ita et in geminis fallimur, ita in ouis, ita in sigillis uno anulo impressis et ⟨in⟩ ceteris talibus.

A. Sequor omnino atque concedo.

R. Similitudo igitur rerum, quod ad oculos pertinet, mater est falsitatis.

A. Negare non possum.

11. R. Sed haec omnis silua, nisi me fallit, in duo genera diuidi potest. Nam partim aequalibus in rebus, partim uero in deterioribus est. Aequalia sunt, quando tam hoc illi quam illud huic simile esse dicimus, ut de geminis dictum est uel de impressionibus anuli. In deterioribus autem, quando illud quod deterius est simile esse dicimus melioris. Quis enim in speculum adtendat et recte dicat se esse illius imaginis similem ac non potius illam sibi? Hoc autem genus partim est in eo quod anima patitur, partim uero in his rebus quae uidentur. Sed ipsum quod anima patitur aut in sensu patitur, ut turris motum, qui nullus est, aut apud seipsam ex eo quod accepit a sensibus, qualia sunt uisa somniantium et fortasse etiam furentium. Porro illa quae in ipsis rebus quas uidemus adparent alia a natura, cetera ab animantibus exprimuntur atque finguntur. Natura gignendo uel resultando similitudines deteriores facit: gignendo, cum parentibus similes nascuntur, resultando, ut de speculis cuiuscemodi. Quamuis enim pleraque specula homines faciant, non tamen ipsi effingunt eas quae redduntur imagines. Iam uero animantium opera sunt in picturis et huiuscemodi quibusque figmentis; in quo genere includi etiam illa possunt, si tamen fiunt,

A. Te lo concedo senz'altro.

R. Analogamente diciamo falso l'albero che vediamo dipinto, falsa la figura che viene riflessa dallo specchio, falso il movimento delle torri che appare a chi naviga, falso lo spezzarsi del remo nell'acqua; e tutto ciò per nessun altro motivo se non perché sono immagini simili al vero[164].

A. Lo ammetto.

R. Così ci sbagliamo anche riguardo ai gemelli, alle uova, ai sigilli impressi con un solo anello, e riguardo ad altri casi di questo genere.

A. Ti seguo e sono in tutto d'accordo con te.

R. Dunque, per quanto riguarda gli occhi, la somiglianza delle cose è madre della falsità[165].

A. Non lo posso negare.

11. R. Ma tutta questa materia, se non erro, si può dividere in due parti, perché la somiglianza si può avere con cose o uguali o inferiori. Tra cose uguali quando diciamo che questa è simile a quella e viceversa, come è il caso dei gemelli o dei sigilli. Con cose inferiori, invece, quando diciamo che una cosa di minor pregio è simile a una di maggior pregio[166]. Chi si guarda allo specchio potrebbe dire con ragione di essere simile a quella immagine o non piuttosto che quella è simile a lui? Questo genere di somiglianza si ha sia nelle impressioni che subisce l'anima sia negli oggetti che si vedono[167]. Quanto alle impressioni dell'anima, le derivano sia dal senso, come il movimento della torre, che di fatto non c'è, sia da sé stessa per quel che ha percepito con i sensi, come ciò che appare a chi sogna e forse anche a chi è fuori di sé. Quanto a ciò che ci appare nelle cose che vediamo, qualcosa viene espresso e raffigurato dalla natura, qualcos'altro da esseri animati. La natura produce somiglianze di livello inferiore col generare e il riflettere: col generare, quando i figli nascono simili ai genitori; col riflettere, come avviene con gli specchi di ogni genere. Infatti anche se per lo più gli specchi sono fatti dagli uomini, non sono essi che ritraggono le immagini che vengono riflesse dallo specchio. Quanto alle opere di esseri viventi, si realizzano in pitture o altre rappresentazioni di questo genere, tra le quali si possono includere anche quelle che fanno i

quae daemones faciunt. Vmbrae autem corporum, quia non nimis ab re abest ut corporibus similes et quasi falsa corpora dicantur, nec ad oculorum iudicium pertinere negandae sunt, in illo eas genere poni placet quod resultando a natura fit. Resultat enim omne corpus lumini obiectum et in contrariam partem umbram reddit. An tibi aliquid contradicendum uidetur?

A. Mihi uero nihil. Sed quonam ista tendant uehementer exspecto.

12. R. Atqui oportet patienter feramus, donec nobis ceteri sensus renuntient in ueri similitudine habitare falsitatem. Nam et in ipso auditu totidem fere genera eueniunt similitudinum: uelut cum loquentis uocem, quem non uidemus, audientes putamus alium quempiam cui uoce similis est; atque in deterioribus uel echo testis est uel tinnitus ille ipsarum aurium uel in horologiis merulae aut corui quaedam imitatio uel quae sibi somniantes aut furentes uidentur audire. Falsae autem uoculae quae dicuntur a musicis, incredibile est quantum adtestantur ueritati, quod post adparebit; tamen etiam ipsae, quod nunc sat est, non absunt ab earum similitudine quas ueras uocant. Sequeris haec?

A. Et libentissime. Nam nihil laboro, ut intellegam.

R. Ergo, ne moremur, uideturne tibi aut lilium a lilio posse odore aut mel thyminum a melle thymino de diuersis alueariis sapore aut mollitudo plumarum cycni ab anseris tactu facile diiudicari?

A. Non uidetur.

R. Quid? Cum talia nos uel olfacere uel gustare uel tangere somniamus, nonne similitudine imaginum eo deteriore quo inaniore decipimur?

A. Verum dicis.

R. Ergo adparet nos in omnibus sensibus, siue aequalibus siue in deterioribus rebus, aut similitudine lenocinante falli aut, etiamsi non fallimur suspendentes consensionem seu differen-

demoni, ammesso che le facciano. Quanto poi alle ombre dei corpi, che non si è lontani dalla realtà nel ritenerle simili ai corpi stessi e definirle quasi corpi falsi e non si può negare che riguardino la valutazione degli occhi, le collochiamo nella categoria delle cose che derivano dalla natura mediante la rappresentazione. In effetti ogni corpo, opposto a una sorgente luminosa, la riflette e riproduce l'ombra in senso opposto. Ti sembra di avere qualcosa da opporre?

A. Niente affatto. Ma sono ansioso di capire a che cosa miri tutto questo ragionamento.

12. R. Bisogna invece attendere con pazienza finché anche gli altri sensi non diano a vedere che la falsità sta proprio nella somiglianza col vero. Così anche a proposito dell'udito riscontriamo quasi altrettanti casi di somiglianza, come quando ascoltiamo la voce di uno che parla senza che lo vediamo, e crediamo che sia un altro la cui voce è simile. Quanto alle somiglianze di livello inferiore, ce lo attestano l'eco, il ronzio degli orecchi, l'imitazione del verso del merlo o del corvo negli orologi o ciò che sembrano udire persone che sognano o sono fuori di sé. Quelle poi che gli esperti di musica definiscono voci in falsetto è incredibile quale testimonianza apportino alla verità, come si vedrà dopo[168]: per ora basterà dire che queste voci sono simili a quelle che definiscono vere. Mi segui?

A. Con gran piacere, e capisco senza difficoltà.

R. Dunque, per non perdere tempo, credi che si possa distinguere facilmente l'odore di un giglio da quello di un altro o il sapore di un miele di timo da quello di un altro alveare o, quanto al tatto, la morbidezza delle piume di un cigno da quelle di un'oca?

A. Non mi pare.

R. Ma quando sogniamo di odorare gustare toccare tutto questo, non siamo tratti in errore da una somiglianza di immagini tanto peggiore quanto più inconsistente?

A. Dici il vero.

R. Dunque, quanto a tutti i sensi, a proposito di cose sia di uguale sia di diverso valore, o ci inganniamo fuorviati dalla somiglianza, o, anche se non ci inganniamo perché sospendiamo l'assenso e ri-

tiam dinoscentes, tamen eas res falsas nominare quas uerisimiles deprehendimus.

A. Dubitare non possum.

VII 13. R. Nunc adtende, dum eadem rursum recurrimus, quo fiat apertius quod conamur ostendere.

A. Ecce me, loquere quod uelis. Nam ego circuitum istum semel statui tolerare neque in eo defetiscar spe tanta perueniendi quo nos tendere sentio.

R. Bene facis. Sed adtende utrum tibi uideatur, cum oua similia uidemus, aliquod eorum falsum esse recte nos posse dicere.

A. Nullo modo uidetur. Omnia enim, si oua sunt, uera oua sunt.

R. Quid? Cum de speculo resultare imaginem uidemus, quibus signis falsam esse comprehendimus?

A. Scilicet quod non tenetur, non sonat, non per se mouetur, non uiuit et ceteris innumerabilibus, quae prosequi longum est.

R. Videō te nolle inmorari et properationi tuae mos gerendus est. Itaque, ne singula repetam, si et illi homines, quos uidemus in somnis, uiuere, loqui, teneri a uigilantibus possent nihilque inter ipsos differret et eos quos expergefacti ac sani adloquimur et uidemus, numquidnam eos falsos diceremus?

A. Quo pacto istud recte diceretur?

R. Ergo si eo ueri essent quo ueri simillimi adparerent, nihilque inter eos et ueros omnino distaret, eoque falsi quo per illas uel alias differentias dissimiles conuincerentur, nonne similitudinem ueritatis matrem et dissimilitudinem falsitatis esse fatendum est?

A. Non habeo quod dicam, et pudet me tam temerariae consensionis meae superioris.

14. R. Ridiculum est si te pudet, quasi non ob idipsum elegerimus huiusmodi sermocinationes; quae, quoniam cum solis nobis loquimur, Soliloquia uocari atque inscribi uolo, nouo qui-

conosciamo la differenza, tuttavia definiamo false le cose che riconosciamo simili a quelle vere[169].

A. Non posso avere dubbi.

VII 13. R. Ora sta' attento, mentre riesaminiamo tutto il ragionamento affinché risulti più chiaro ciò che cerchiamo di dimostrare.

A. Sono pronto. Di' quello che vuoi perché ho già deciso di accettare pazientemente questo giro di parole senza stancarmi, tanta è la speranza di arrivare dove sento che siamo diretti.

R. Fai bene. Ma considera se, vedendo delle uova simili una all'altra, possiamo dire con ragione che qualcuna di esse è falsa.

A. In nessun modo, perché, se sono tutte uova, sono vere uova.

R. Ma quando vediamo un'immagine riflessa nello specchio, da quali segni comprendiamo che è falsa?

A. Naturalmente perché non la si può prendere, non dà suono, non si muove da sé, non vive, e per tanti altri motivi che sarebbe troppo lungo enumerare.

R. Vedo che non vuoi perdere tempo e bisogna assecondare la tua fretta. Dunque, per non ripetere punto per punto, se gli uomini che vediamo in sogno potessero vivere parlare essere toccati da noi che siamo svegli e non ci fosse alcuna differenza tra questi e quelli che, quando siamo svegli e sani, vediamo e con i quali parliamo, forse li diremo falsi?

A. Ma come potremo dirlo ragionevolmente?

R. Ammettendo dunque che questi uomini siano veri in quanto appaiono del tutto simili al vero e non c'è alcuna differenza tra loro e uomini del tutto veri, e falsi in quanto si dimostra che sono dissimili per queste e altre differenze, non dovremo dichiarare che la somiglianza è madre della verità e la dissomiglianza madre della falsità[170]?

A. Non ho alcunché da obiettare e mi vergogno del mio precedente assenso tanto temerario.

14. R. Sarebbe ridicolo che ti vergognassi, quasi che non avessimo scelto un tal modo di ragionare proprio per questo: sono discorsi che facciamo soltanto tra noi e che voglio abbiano per titolo

dem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo. Cum enim neque melius quaeri ueritas possit quam interrogando et respondendo, et uix quisquam inueniatur quem non pudeat conuinci disputantem, eoque paene semper eueniat ut rem bene inductam ad discutiendum inconditus peruicaciae clamor explodat, etiam cum laceratione animarum plerumque dissimulata, interdum et aperta, pacatissime, ut opinor, et commodissime placuit a meipso interrogatum mihique respondentem deo adiuuante uerum quaerere. Quare nihil est quod uereare, sicubi temere te inligasti, redire atque resoluere; aliter hinc enim euadi non potest.

VIII 15. A. Recte dicis; sed quid male concesserim non plane uideo, nisi forte id recte dici falsum quod habeat aliquam ueri similitudinem, cum prorsus mihi nihil aliud dignum falsi nomine occurrat. Et rursus tamen cogor fateri eo falsa uocari quae uocantur, quo a ueris differunt. Ex quo conficitur eam ipsam dissimilitudinem causam esse falsitatis. Itaque conturbor; non enim mihi facile quicquam uenit in mentem quod contrariis causis gignatur.

R. Quid, si hoc unum est in rerum natura genus et solum quod ita sit – an ignoras, cum per animalium innumerabilia genera cucurreris, solum crocodilum inueniri, qui superiorem in mandendo partem moueat? –, praesertim cum paene reperiri nihil queat ita cuique rei simile, ut non in aliquo etiam dissimile sit?

A. Video quidem ista; sed cum considero illud quod falsum uocamus et simile aliquid habere ueri et dissimile, ex qua potius parte meruerit falsi nomen non ualeo discernere. Si enim ex eo quod dissimile est dixero, nihil erit quod non falsum dici possit; nihil enim est, quod non alicui rei dissimile sit quam ueram esse concedimus. Item, si dixero eo quod simile est falsum adpellandum, non solum oua illa reclamabunt, quae uera

Soliloqui, con nome nuovo e forse poco gradevole ma quanto mai adatto alla dimostrazione dell'argomento[171]. Infatti la verità non può essere meglio ricercata che con domande e risposte[172], ma è difficile trovare qualcuno che non si vergogni di essere confutato nella disputa; ne risulta quasi sempre che una discussione bene avviata vada a finire male per lo scomposto gridare di chi s'impunta, anche se per lo più il disappunto viene dissimulato e solo raramente si manifesta con evidenza. Perciò ho preferito ricercare, con l'aiuto di Dio, la verità nel modo – credo – più tranquillo e conveniente interrogando e rispondendo tra me e me. Quindi, nel caso tu ti sia impigliato sconsideratamente nel ragionamento, non hai da vergognarti nel tornare indietro e districarti, perché di qui non si può uscir fuori altrimenti.

VIII 15. A. Dici bene, ma non vedo con chiarezza quale maldestra concessione ti abbia fatto, a meno che non sia perché ho definito falso ciò che ha qualche somiglianza col vero, dato che non ho presente altro cui si adatti il nome di falso. Di contro, tuttavia, sono costretto ad ammettere che ciò che è definito falso lo è in quanto differisce dal vero, donde si ricava che proprio la dissomiglianza è causa di falsità. Perciò sono sconcertato, dato che non mi viene in mente qualcosa che venga prodotto da cause opposte[173].

R. Ma se in natura ci fosse questo solo caso che sia così? Ignori forse che, tra gl'innumerevoli generi di animali, c'è solo il coccodrillo che, quando mastica, muove la mascella superiore[174]? Soprattutto perché non si può trovare alcunché simile ad altro che non sia anche dissimile per qualche aspetto[175].

A. Vedo anche questo; ma quando considero che ciò che chiamiamo falso ha qualcosa sia di simile sia di dissimile rispetto al vero, non so distinguere da quale parte meriti il nome di falso. Se infatti dirò che è a causa della dissomiglianza, non c'è alcunché che non possa essere definito falso, perché non c'è niente che non sia dissimile da una cosa che ammettiamo essere vera. Se poi dirò che si deve definire falso ciò che è simile, non solo reclameranno quelle uova che sono vere proprio in quanto sono del tutto simili

eo ipso sunt quo simillima, sed etiam sic non effugiam eum qui me coegerit falsa esse omnia confiteri, quod omnia sibi ex aliqua parte similia esse negare non possum. Sed fac me non metuere illud respondere similitudinem ac dissimilitudinem simul efficere, ut aliquid falsum recte nominetur. Quam mihi euadendi uiam dabis? Instabitur enim nihilominus, ut omnia falsa esse renuntiem; quippe omnia sibimet, ut supra dictum est, et similia quadam ex parte et dissimilia reperiuntur. Restaret ut nihil aliud falsum esse dicerem, nisi quod aliter se haberet atque uideretur, ni uererer illa tot monstra, quae me dudum enauigasse arbitrabar. Nam eo rursum repellor uertigine inopinata, ut uerum id esse dicam quod ita se habet ut uidetur. Ex quo confit sine cognitore nihil uerum esse posse; ubi mihi naufragium in scopulis occultissimis formidandum est, qui ueri sunt etiamsi nesciantur. Aut, si uerum esse id quod est dixero, falsum non esse uspiam concludetur quouis repugnante. Itaque redeunt illi aestus nec quicquam tanta patientia morarum tuarum processisse me uideo.

IX 16. R. Adtende potius; nam nullo modo in animum inducam frustra nos auxilium diuinum implorasse. Video enim, temptatis quantum potuimus omnibus rebus, non remansisse quod falsum iure dicatur, nisi quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est. Sed illud superius falsi genus uel fallax etiam uel mendax est. Nam fallax id recte dicitur, quod habet quendam fallendi adpetitum; qui sine anima intellegi non potest, sed partim ratione fit partim natura; ratione in animalibus rationalibus, ut in homine; natura in bestiis, tamquam in uulpecula. Illud autem quod mendax uoco, a mentientibus fit. Qui hoc differunt a fallacibus, quod omnis fallax adpetit fallere; non autem omnis uult fallere qui mentitur;

una all'altra, ma anche così non riuscirò a sfuggire chi mi costringerà ad ammettere che tutte le cose sono false, perché non potrò negare che tutte le cose per qualche aspetto si rassomigliano. Ma ammetti che io non abbia ritegno a rispondere che sia la somiglianza sia la dissomiglianza concorrono alla definizione di qualcosa come effettivamente falso. Quale via mi indicherai per uscir fuori di qui? Si insisterà nondimeno sul fatto che io definisco false tutte le cose in quanto, come ho detto sopra, tutte per qualche aspetto sono sia simili sia dissimili. Mi resterebbe da definire falso nient'altro che ciò che è diverso da come appare, se non temessi d'imbattermi in tutti quei mostri che credevo di avere poco fa evitato nel mio percorso. Infatti un imprevisto turbine mi spinge a definire nuovamente vero ciò che è come appare, dal che si deduce che niente può essere vero in assenza di qualcuno che lo conosca come tale, e qui debbo temere di naufragare tra scogli ben nascosti, che sono veri anche se non conosciuti. Se poi dirò che è vero ciò che è, se ne ricaverebbe che il falso non esiste affatto, dal che tutti dissentirebbero. Ritorna insomma quell'ondeggiare di prima e vedo che la pazienza con cui ho sopportato le tue lungaggini non mi ha fatto progredire di un passo[176].

IX **16.** R. Sta' attento piuttosto, perché non mi posso in nessun modo convincere che abbiamo implorato invano l'aiuto divino. Vedo infatti che, dopo aver tentato, per quanto ne siamo stati capaci, tutte le vie, non resta se non definire giustamente falso ciò che o finge di essere ciò che non è o in generale pretende di essere e non è. Ma il primo genere di falso è o fallace ovvero menzognero. A ragione lo diciamo fallace perché ha una certa tendenza all'inganno, e questo non può essere al di fuori dell'anima, ma avviene o per ragione o per impulso naturale: per ragione negli esseri razionali, come l'uomo; per impulso naturale negli animali, come la volpe[177]. Il genere poi che definisco menzognero procede da quelli che mentiscono. Essi differiscono da coloro che ingannano, in quanto ogni ingannatore desidera ingannare, mentre non tutti quelli che mentiscono vogliono ingannare[178]. Infatti i mimi, le

nam et mimi et comoediae et multa poemata mendaciorum plena sunt delectandi potius quam fallendi uoluntate, et omnes fere qui iocantur mentiuntur. Sed fallax uel fallens is recte dicitur, cuius negotium est ut quisque fallatur, illi autem qui non id agunt ut decipiant, sed tamen aliquid fingunt, uel mendaces tantum uel, si ne hoc quidem, mentientes tamen uocari nemo ambigit. Nisi quid habes aduersus ista quod dicas.

17. A. Perge, quaeso; nunc enim fortasse de falsis non falsa docere coepisti. Sed iam genus illud exspecto, quale sit quod, ⟨ut⟩ dixisti, esse tendit et non est.

R. Quidni exspectes? Eadem illa sunt quorum multa supra memorauimus. An non tibi uidetur imago tua de speculo quasi tu ipse uelle esse, sed ideo esse falsa quod non est?

A. Valde hoc uidetur.

R. Quid? Omnis pictura uel cuiuscemodi simulacrum et id genus omnia opificum, nonne illud esse contendunt ad cuius quidque similitudinem factum est?

A. Prorsus adducor.

R. Iam ea quibus uel dormientes uel furentes falluntur, concedis, ut opinor, in eo esse genere.

A. Et nulla magis; nam nulla magis tendunt talia esse, qualia uel uigilantes uel sani cernunt, et eo tamen falsa sunt, quo id quo tendunt esse non possunt.

R. Quid iam de turrium motu uel de merso remo uel de umbris corporum plura dicam? Planum est, ut arbitror, ex hac regula esse metienda.

A. Planissimum.

R. Taceo de ceteris sensibus; nam nemo considerans non hoc inueniet, falsum adpellari in rebus ipsis, quas sentimus, quod esse aliquid tendit et non est.

commedie e molte poesie[179] sono piene di finzioni, coll'intenzione per altro non di ingannare ma di dilettare, e quasi tutti coloro che scherzano mentiscono. Definiamo invece giustamente ingannatore o comunque persona che inganna colui che mira[180] a ingannare qualcuno. Coloro invece che non agiscono per ingannare e pure fingono qualcosa, nessuno esita a definirli soltanto menzogneri o, se neppure così, persone che mentiscono. A meno che tu non abbia qualcosa da obiettare.

17. A. Continua, ti prego, perché forse ora hai cominciato a dire riguardo ai falsi qualcosa di non falso. Ma ora mi aspetto quel genere di falsi che, come hai detto, pretende[181] di essere e non è.

R. Perché mai resti in attesa? Sono proprio quei falsi di cui abbiamo già abbondantemente trattato. Non ti sembra forse che la tua immagine riflessa dallo specchio voglia quasi essere te stesso, ed è falsa perché non lo è?

A. Mi sembra proprio questo.

R. Ma ogni dipinto e ogni rappresentazione di questo genere e tutte le opere degli artisti non tendono a essere quell'oggetto a somiglianza del quale sono state fatte[182]?

A. Anche qui sono d'accordo.

R. A questo punto mi concedi, come ritengo, che sono di questo genere le immagini da cui sono ingannati coloro che dormono o sono fuori di mente[183].

A. Nessuna più di esse. Nessuna infatti tende di più a essere tale quale la vedono le persone sveglie o sane. E sono false proprio in quanto non possono essere ciò che tendono a essere.

R. E che dire ancora di più riguardo al movimento delle torri, al ramo immerso nell'acqua e all'ombra dei corpi? È chiaro infatti, e ne sono convinto, che bisogna valutare tutto ciò con questa regola.

A. Più che chiaro.

R. Non parlo degli altri sensi, perché ognuno che ragioni troverà che negli oggetti che percepiamo si definisce falso tutto ciò che tende a essere quello che non è.

X 18. A. Recte dicis. Sed miror cur ab hoc genere tibi secernenda illa poemata et ioca uisa sunt ceteraeque fallaciae.

R. Quia scilicet aliud est falsum esse uelle, aliud uerum esse non posse. Itaque ipsa opera hominum uelut comoedias aut tragoedias aut mimos et id genus alia possumus operibus pictorum fictorumque coniungere. Tam enim uerus esse pictus homo non potest, quamuis in speciem hominis tendat, quam illa quae scripta sunt in libris comicorum. Neque enim falsa esse uolunt aut ullo adpetitu suo falsa sunt sed quadam necessitate, quantum fingentis arbitrium sequi potuerunt. At uero in scena Roscius uoluntate falsa Hecuba erat, natura uerus homo, sed illa uoluntate etiam uerus tragoedus eo uidelicet quo implebat institutum, falsus autem Priamus eo quod Priamum adsimilabat sed ipse non erat. Ex quo iam nascitur quiddam mirabile, quod tamen ita se habere nemo ambigit.

A. Quidnam id est?

R. Quid putas, nisi haec omnia inde esse in quibusdam uera unde in quibusdam falsa sunt, et ad suum uerum hoc solum eis prodesse quod ad aliud falsa sunt? Vnde ad id quod esse aut uolunt aut debent nullo modo perueniunt, si falsa esse fugiunt. Quo pacto enim iste quem conmemoraui uerus tragoedus esset, si nollet esse falsus Hector, falsa Andromacha, falsus Hercules et alia innumera? Aut unde uera pictura esset, si falsus equus non esset? Vnde in speculo uera hominis imago, si non falsus homo? Quare, si quibusdam, ut uerum aliquid sint, prodest ut sint aliquid falsum, cur tantopere falsitates formidamus et pro magno bono adpetimus ueritatem?

A. Nescio et multum miror, nisi quia in exemplis istis nihil imitatione dignum uideo. Non enim tamquam histriones aut de speculis quaeque relucentia aut tamquam «Myronis bucula ex aere», ita etiam nos, ut in nostro quodam habitu ueri simus,

X 18. A. Dici bene. Ma mi stupisco perché ritieni che si debbano tener distinte, rispetto a questo genere, le opere in poesia, gli scherzi e le altre finzioni[184].

R. Perché una cosa è voler essere falso e un'altra non poter essere vero[185]. Perciò opere di uomini come commedie tragedie mimi e altre di questo genere possiamo assimilarle alle opere dei pittori e degli scultori. Un uomo dipinto, anche se tende ad avere l'aspetto di un uomo, non può essere un uomo vero, così come non lo è ciò che è scritto nelle commedie[186]. Queste rappresentazioni non vogliono essere false e lo sono non per loro intenzione ma di necessità, nella misura in cui corrispondono all'intenzione di chi le scrive. Sulla scena Roscio[187] per sua intenzione era una falsa Ecuba, mentre per natura era un uomo vero; in quella intenzione era un vero attore tragico in quanto rappresentava ciò che era stato scritto, ma era un falso Priamo, in quanto rappresentava Priamo senza esserlo. Ne deriva una conseguenza sorprendente, ma del cui significato nessuno può dubitare.

A. Che cosa mai è?

R. Che cosa mai, se non che tutte queste finzioni sono vere per un certo aspetto proprio perché per un altro sono false e che al loro essere vere contribuisce proprio il fatto che per altro verso sono false? Perciò non arriverebbero a essere ciò che vogliono o debbono se rifuggissero dall'essere false. Quel Roscio che ho or ora ricordato, come potrebbe essere un vero attore tragico, se rifiutasse di essere un falso Ettore, una falsa Andromaca, un falso Ercole e molti altri personaggi? Un dipinto come potrebbe essere vero, se il cavallo rappresentato non fosse falso? Come potrebbe essere vera l'immagine dell'uomo nello specchio se l'uomo non fosse falso[188]? Perciò, se alcune cose per essere vere sotto un certo aspetto devono essere false sotto un altro, perché mai temiamo tanto la falsità e desideriamo come un gran bene la verità?

A. Non lo so e sono molto stupito, se non altro perché in questi esempi non vedo alcunché che valga la pena di imitare. In effetti, non come gli attori o le immagini riflesse dallo specchio o la bronzea giovenca di Mirone[189], anche noi per essere veri nel no-

ad alienum habitum adumbrati atque adsimilati, et ob hoc falsi esse debemus, sed illud uerum quaerere quod non quasi bifronte ratione sibique aduersante, ut ex aliqua parte uerum sit, ex aliqua falsum est.

R. Magna et diuina quaedam requiris. Quae tamen si inuenerimus, nonne fatebimur his ipsam confici et quasi conflari ueritatem, a qua denominatur omne quod uerum quoquo modo nominatur?

A. Non inuitus adsentior.

XI 19. R. Quid tibi ergo uidetur? Disciplina disputandi uerane an falsa est?

A. Quis dubitet ueram? Sed uera est etiam grammatica.

R. Itane ut illa?

A. Non uideo quid sit uero uerius.

R. Illud profecto quod nihil falsi habet; quod intuens paulo ante offendebare his rebus quae nescio quomodo, nisi falsae essent, uerae esse non possent. An ignoras omnia illa fabulosa et aperte falsa ad grammaticam pertinere?

A. Non ignoro istud quidem; sed, ut opinor, non per grammaticam falsa sunt, sed per eam, qualiacumque sunt, demonstrantur; siquidem est fabula compositum ad utilitatem delectationemue mendacium. Est autem grammatica uocis articulatae custos et moderatrix disciplina; cuius professionis necessitate cogitur humanae linguae omnia etiam figmenta conligere, quae memoriae litterisque mandata sunt, non ea falsa faciens, sed de his ueram quandam docens adserensque rationem.

R. Recte sane. Nihil nunc curo utrum abs te ista bene definita atque distincta sint, sed illud quaero utrum hoc ita esse ipsa grammatica an uero illa disciplina disputationis ostendat.

A. Non nego uim peritiamque definiendi, qua nunc ego ista separare conatus sum, disputatoriae arti tribui.

stro aspetto dobbiamo essere raffigurati o assimilati ad altra figura e perciò essere falsi. Dobbiamo invece cercare quel vero che, per essere vero da una parte, non sia, con criterio bifronte e contraddittorio, falso dall'altra.

R. Grandi e divine sono le cose che ricerchi. E se le avremo trovate, non dichiareremo forse che di qui è prodotta e per così dire strutturata quella verità dalla quale deriva il nome tutto ciò che comunque è vero?

A. Non ho difficoltà a essere d'accordo.

XI 19. R. Che ne pensi? La dialettica è vera o falsa[190]?

A. Chi potrebbe dubitare della sua verità? Ma anche la grammatica[191] è vera.

R. Proprio come quella?

A. Non vedo che cosa possa essere più vero del vero.

R. Per certo ciò che non ha alcunché di falso. Riflettendo poco fa su questo, trovavi difficoltà nelle cose che, non so come, se non fossero false non potrebbero essere vere. O forse non sai che tutti quei racconti favolosi e dichiaratamente falsi sono pertinenti alla grammatica?

A. Lo so bene, ma – credo – non sono falsi a causa della grammatica ma proprio grazie a essa viene dichiarato quali siano: cioè, il dramma è una menzogna composta per produrre utilità e diletto[192]. La grammatica invece è la disciplina che custodisce e regola le parole, e per esigenze della sua funzione è costretta a raccogliere anche tutte le invenzioni della lingua dell'uomo[193] che vengono affidate alla memoria e alle lettere. Non è essa che produce questi falsi, ma a loro riguardo insegna e afferma una spiegazione che è vera[194].

R. Sta bene. Ora comunque non mi interessa se tu abbia definito e caratterizzato esattamente questo argomento ma piuttosto ricerco se sia proprio la grammatica ovvero la dialettica a dimostrare che la cosa sta così.

A. Non intendo negare che la capacità di definire, grazie alla quale ho or ora cercato di distinguere queste nozioni, venga attribuita alla dialettica[195].

20. R. Quid ipsa grammatica? Nonne, si uera est, eo uera est, quo disciplina est? Disciplina enim a discendo dicta est; nemo autem, quae didicit ac tenet, nescire dici potest et nemo scit falsa. Omnis ergo uera est disciplina.

A. Non uideo quidem quid in ista ratiuncula temere concedatur. Mouet me tamen ne per istam cuipiam uideatur etiam illas fabulas ueras esse; nam et has discimus et tenemus.

R. Numquidnam magister noster nolebat nos credere quae docebat, et nosse?

A. Immo uehementer ut nossemus instabat.

R. Numquid aliquando institit, ut Daedalum uolasse crederemus?

A. Hoc quidem numquam. Sed plane, nisi teneremus fabulam, uix nos posse aliquid manibus tenere faciebat.

R. Tu ergo negas uerum esse quod ista fabula sit et quod ita sit Daedalus diffamatus?

A. Hoc non nego uerum esse.

R. Non negas ergo te didicisse uerum, cum ista didiceris. Nam si uolasse Daedalum uerum esset et hoc pueri pro ficta fabula acciperent atque redderent, eo ipso falsa retinerent, quo uera essent illa quae redderent. Hinc enim exstitit illud quod superius mirabamur de uolatu Daedali ueram fabulam esse non potuisse, nisi Daedalum uolasse falsum esset.

A. Iam teneo istud; sed quid ex eo proficiamus exspecto.

R. Quid, nisi non esse falsam illam rationem, qua conlegimus disciplinam, nisi uera doceat, disciplinam esse non posse?

A. Et hoc quid ad rem?

R. Quia uolo dicas mihi unde sit disciplina grammatica; inde enim uera est, unde disciplina est.

A. Nescio quid tibi respondeam.

20. R. Ma che diremo proprio della grammatica? Se è vera, non è vera in quanto è una disciplina? Disciplina infatti deriva il nome da *discere* (imparare), e di nessuno che abbia imparato e ritenga ciò che ha imparato si può dire che non sa[196], e nessuno ha scienza di ciò che è falso. Pertanto ogni disciplina è vera.

A. Non vedo come, in questo breve ragionamento, il mio assenso possa apparire sconsiderato. Mi preoccupa tuttavia che di qui qualcuno possa ricavare che anche quei racconti sono veri. Infatti impariamo e riteniamo anche questi.

R. Ma forse il nostro maestro non voleva che noi credessimo e conoscessimo ciò che insegnava?

A. Anzi, insisteva con forza che l'imparassimo.

R. Non ha forse insistito qualche volta affinché credessimo che Dedalo aveva volato[197]?

A. Proprio questo mai. Ma se non tenevamo a mente quel racconto, faceva sì che a stento potessimo tenere qualcosa con le mani[198].

R. Dunque tu neghi che sia vero che questo sia un racconto favoloso e che grazie ad esso Dedalo abbia acquistato tanta fama?

A. Non nego affatto che questo sia vero.

R. Perciò tu non neghi di aver appreso qualcosa di vero quando hai imparato questo racconto. Se infatti fosse vero che Dedalo ha volato e i ragazzi imparassero e ripetessero questo racconto come fosse inventato, essi terrebbero a mente il falso per il fatto stesso che sarebbe vero ciò che ripetono. Di qui deriva quello di cui prima ci meravigliavamo: il racconto del volo di Dedalo non avrebbe potuto esser vero se non fosse falso che Dedalo abbia volato[199].

A. Ora capisco, ma aspetto di vedere che cosa di qui ricaviamo.

R. Che cosa, se non che non è falso il ragionamento da cui abbiamo ricavato che una disciplina non può essere tale, se non insegna il vero?

A. Ma questo che c'entra col nostro argomento?

R. Perché voglio che tu mi dica in che senso la grammatica è una disciplina: infatti è vera per lo stesso principio per cui è una disciplina.

A. Non ho da risponderti.

R. Nonne tibi uidetur, si nihil in ea definitum esset, nihil in genera et partes distributum atque distinctum, eam nullo modo disciplinam esse potuisse?

A. Iam intellego quid dicas; nec ulla mihi occurrit cuiusuis facies disciplinae, in qua non definitiones ac diuisiones et ratiocinationes, dum quid quidque sit declaratur, dum sine confusione parti sua cuique redduntur, dum nihil praetermittitur proprium, nihil adnumeratur alienum, totum hoc ipsum quo disciplina dicitur, egerint.

R. Ergo et totum ipsum, quo uera dicitur.

A. Video consequi.

21. R. Responde nunc quae disciplina contineat definitionum, diuisionum partitionumque rationes.

A. Iam superius dictum est haec disputandi regulis contineri.

R. Grammatica igitur eadem arte creata est, ut disciplina et ut uera esset, quae est abs te superius a falsitate defensa. Quod non de una grammatica mihi licet concludere, sed prorsus de omnibus disciplinis. Nam dixisti uereque dixisti nullam disciplinam tibi occurrere, in qua non definiendi uis atque distribuendi id ipsum, ut disciplina sit, fecerit. At, si eo uerae sunt quo sunt disciplinae, negabitne quispiam ueritatem ipsam esse, per quam omnes uerae sunt disciplinae?

A. Prope est omnino ut adsentiar. Sed illud me mouet quod etiam rationem disputandi inter easdem disciplinas numeramus. Quare illam potius esse existimo ueritatem, qua et ista ipsa ratio uera est.

R. Optime ac uigilantissime. Sed non negas, ut opinor, eo ueram esse quo disciplina est.

A. Immo id ipsum est quod me mouet. Aduerti enim etiam ipsam disciplinam esse et ob hoc ueram dici.

R. Quid ergo? Istam putas aliter disciplinam esse potuisse, nisi omnia in ea definita essent et distributa?

A. Nihil aliud habeo quod dicam.

R. At, si ad eam pertinet hoc officium, per seipsam discipli-

R. Non ti sembra che, se in essa nulla fosse definito, nulla diviso e distinto in generi e parti, non avrebbe potuto in nessun modo essere una disciplina[200]?

A. Adesso capisco che cosa intendi dire, e non mi sovviene di alcuna disciplina nella quale non ci siano definizioni partizioni ragionamenti, dove si chiarisce il significato di ogni parola, dove senza confusione si assegna a ogni parte il suo contenuto, dove non si omette alcunché di proprio, dove non si aggiunge alcunché di estraneo: tutto questo fa sì che una disciplina sia definita tale.

R. Quindi fa anche tutto ciò per cui è definita vera.

A. Ne consegue logicamente.

21. R. Dimmi ora quale disciplina contenga i criteri delle definizioni, delle divisioni, delle partizioni[201].

A. Già prima abbiamo detto che sono contenuti nelle regole della dialettica.

R. Ma la grammatica è stata costituita con gli stessi princìpi, per essere disciplina ed essere vera, e tu stesso poco fa l'hai difesa dalla falsità, e questa conclusione possiamo proporre non per la sola grammatica ma in generale per tutte le discipline. Infatti hai detto, e hai detto il vero, che non ti sovveniva nessuna disciplina nella quale la capacità di definire e ripartire non facesse sì che essa fosse disciplina. Ma se sono vere in quanto sono discipline, chi potrà negare che è proprio la verità[202] che fa essere vere tutte le discipline?

A. Sono proprio sul punto di assentire. Ma mi sconcerta il fatto che elenchiamo tra le discipline anche la dialettica: in effetti io ritengo che essa sia proprio la verità per cui è vero questo modo di ragionare[203].

R. Ben detto e con molta attenzione. Ma io ritengo che tu non neghi che la dialettica sia vera in quanto è disciplina.

A. Anzi è proprio questo che mi sconcerta, in quanto ho riconosciuto che anch'essa è una disciplina e per questo la diciamo vera.

R. Che dunque? Ritieni forse che potrebbe essere disciplina in altro modo, se in essa tutta la materia non fosse definita e ripartita?

A. Non ho altro da dire.

R. Ma se ha questa funzione, essa è disciplina vera di per sé.

na uera est. Quisquamne igitur mirum putabit, si ea qua uera sunt omnia per se ipsam et in seipsa uera sit ueritas?

A. Nihil mihi obstat quominus recta pergam in istam sententiam.

XII 22. R. Ergo adtende pauca quae restant.

A. Profer, si quid habes, modo tale sit quod intellegam libenterque concedam.

R. Esse aliquid in aliquo, non nos fugit duobus modis dici: uno, quo ita est ut etiam seiungi atque alibi esse possit, ut hoc lignum in hoc loco, ut sol in oriente; altero autem quo ita est aliquid in subiecto ut ab eo nequeat separari, ut in hoc ligno forma et species quam uidemus, ut in sole lux, ut in igne calor, ut in animo disciplina, et si qua sunt alia similia. An tibi aliter uidetur?

A. Ista quidem uetustissima nobis sunt et ab ineunte adulescentia studiosissime percepta et cognita; quare non possum de his interrogatus quin ea sine ulla deliberatione concedam.

R. Quid illud? Nonne concedis quod in subiecto est inseparabiliter, si subiectum ipsum non maneat, manere non posse?

A. Hoc quoque uideo necessarium: nam manente subiecto posse id quod in subiecto est non manere, quisquis diligenter res aduertit intellegit. Siquidem huius corporis color potest uel ualetudinis ratione uel aetate inmutari, cum ipsum corpus necdum interierit. Et hoc non peraeque in omnibus ualet, sed in his in quibus non, ut sint ipsa subiecta, ea quae in subiectis sunt, coexistunt. Non enim, ut sit iste paries paries, hoc colore fit quem in eo uidemus, cum etiam, si quo casu nigrescat aut albescat uel aliquem alium mutet colorem, nihilominus tamen maneat paries ac dicatur. At uero ignis si calore careat, ne ignis quidem erit nec niuem uocare nisi candidam possumus.

XIII 23. Illud uero quod interrogasti, quis non concesserit? Aut cui posse fieri uideatur, ut id quod in subiecto est maneat

Chi dunque si meraviglierà, se la disciplina, per cui tutte le cose sono vere e che è vera di per sé e in sé, sia proprio essa la verità[204]?

A. Nulla mi trattiene dall'aderire a questo giudizio.

XII **22.** R. Perciò sta' attento al poco che resta.

A. Di', se hai da dire qualcosa, purché sia tale che io capisca e volentieri consenta.

R. Sappiamo che si può dire in due modi che una cosa è in un'altra: in un modo nel senso che può anche essere separata ed essere altrove, come questo pezzo di legno qui, come il sole a oriente; in altro senso quando qualcosa è in un soggetto in modo tale da non poterne essere separato, come in questo pezzo di legno la forma e l'aspetto[205] che vediamo, come la luce nel sole, come il calore nel fuoco, come nell'anima una disciplina[206], e se ci sono altre cose simili. O forse la pensi diversamente?

A. Sono cose vecchie per noi, apprese e ben conosciute fin da ragazzi[207]. Perciò, una volta richiesto, non posso che essere d'accordo senza tornarci su.

R. Ma allora non sei anche d'accordo che qualcosa che inerisca inseparabilmente a un soggetto non può persistere, se il soggetto non persiste?

A. Ma vedo che è anche necessario questo chiarimento: che chi esamini attentamente la questione capisca che, se anche il soggetto persiste, ciò che è nel soggetto può non persistere. In effetti il colore del nostro corpo può cambiare a causa di una malattia o per l'età, mentre il corpo non perisce ancora. Questo comunque vale non per tutte le proprietà, ma per quelle che sono in un soggetto senza identificarsi con esso. Perché questa parete sia una parete, non lo è in forza del colore che vediamo, perché resta parete e come tale viene definita anche se diventa nera o bianca o comunque cambi colore. Se invece nel fuoco viene a mancare il calore, il fuoco non può sussistere e la neve non può essere se non bianca[208].

XIII **23.** Perciò chi non ti concederebbe ciò su cui mi hai interrogato? Chi potrebbe pensare che ciò che è in un soggetto possa

ipso intereunte subiecto? Monstruosum enim et a ueritate alienissimum, ut id quod non esset, nisi in ipso esset, etiam, cum ipsum non fuerit, possit esse.

R. Illud igitur quod quaerebamus inuentum est.

A. Quid narras?

R. Id quod audis.

A. Iamne ergo liquido constat animum esse inmortalem?

R. Si ea quae concessisti uera sunt, liquidissime; nisi forte animum dicis, etiamsi moriatur, animum esse.

A. Numquam equidem hoc dixerim; sed eo ipso quo interit, fieri ut animus non sit dico. Nec me ab hac sententia reuocat quod a magnis philosophis dictum est, eam rem quae, quocumque uenerit, uitam praestat mortem in se admittere non posse. Quamuis enim lumen, quocumque intrare potuerit, faciat id lucere tenebrasque in se propter memorabilem illam uim contrariorum non possit admittere, tamen exstinguitur locusque ille exstincto lumine tenebratur. Ita illud quod tenebris resistebat neque ullo modo in se tenebras admisit et sic eis intereundo locum fecit, ut poterat etiam discedendo. Itaque timeo ne mors ita contingat corpori ut tenebrae loco, aliquando discedente animo ut lumine, aliquando autem ibidem exstincto, ut iam non de omni morte corporis securitas sit, sed aliquod genus mortis sit optandum, quo anima ex corpore incolumis educatur perducaturque ad locum, si est ullus talis locus, ubi non possit exstingui. Aut, si ne hoc quidem potest atque in ipso corpore anima quasi lumen accenditur nec alibi potest durare omnisque mors est exstinctio quaedam animae in corpore uel uitae, aliquod genus eligendum est, quantum homo sinitur, quo id ipsum quod uiuitur, cum securitate ac tranquillitate uiuatur, quamquam nescio quomodo istud possit, si anima moritur. O multum beatos quibus, siue ab ipsis siue abs quolibet, non esse metuendam mortem, etiamsi anima intereat, persuasum est! At mihi misero nullae adhuc rationes, nulli libri persuadere potuerunt.

persistere quando il soggetto viene meno? È mostruoso e del tutto estraneo alla verità che ciò che non può esistere se non in un soggetto possa esistere mentre il soggetto non è.

R. Ma allora abbiamo trovato ciò che cercavamo.

A. Che mi dici?

R. Proprio ciò che senti.

A. Dunque sarebbe ormai evidente che l'anima è immortale?

R. Se è vero tutto ciò su cui sei stato d'accordo, è chiarissimo: a meno che tu non dica che l'anima, anche se muore, è anima.

A. Non lo potrei mai dire. Dico piuttosto che per il fatto stesso che muore non può essere anima. Né mi distoglie da questa convinzione ciò che grandi filosofi[209] hanno detto: che ciò che dà la vita, dovunque sia venuto, non può ammettere in sé la morte. Infatti anche se un lume, in qualsiasi luogo abbia potuto introdursi, lo illumina e, per la ben nota proprietà dei contrari[210], non può accogliere in sé le tenebre, tuttavia si può spegnere, e quel luogo, spenta la luce, si oscura. Perciò quel lume, che si opponeva alle tenebre e assolutamente non le ammetteva in sé, quando è venuto meno, ha lasciato spazio a quelle, e lo avrebbe potuto fare anche solo allontanandosi. Temo perciò che la morte giunga al corpo come le tenebre in quel luogo, mentre l'anima talvolta si allontana come la luce, talvolta invece si estingue in quello stesso luogo[211]. Ne consegue che non c'è sicurezza per l'anima riguardo a ogni genere di morte del corpo, ma si deve desiderare quello per cui l'anima esca incolume dal corpo e venga condotta nel luogo – se pure c'è tale luogo – nel quale non possa morire. Ovvero, se neppure questo è possibile e l'anima si accende nel corpo come una luce, non può persistere altrove e ogni genere di morte è come estinzione dell'anima nel corpo e della vita, allora per quanto è concesso all'uomo bisogna scegliere un genere di vita per cui si possa vivere con sicurezza e tranquillità quanto a lungo si viva. Non so per altro come questo sia possibile se l'anima muore[212]. Veramente felici quanti si sono persuasi, o di per sé o per opera di altri, che la morte non va temuta anche se l'anima muore[213]! Quanto a me misero, nessun ragionamento, nessun libro è riuscito a persuadermi.

24. R. Noli gemere, inmortalis est animus humanus.

A. Vnde hoc probas?

R. Ex his quae cum magna cautione, ut arbitror, superius concessisti.

A. Nihil quidem me minus uigilanter interroganti tibi memini dedisse. Sed conlige iam ipsam summam, oro te; uideamus quo tantis ambagibus peruenerimus, nec me iam interroges uolo. Si enim ea breuiter enumeraturus es quae concessi, quonam rursus responsio mea desideratur? An ut moras gaudiorum mihi frustra inferam, si quid boni forte confecimus?

R. Faciam quod te uelle uideo, sed adtende diligentissime.

A. Loquere iam; quid enecas?

R. Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est, et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina ueritas et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, ueritas manet. Semper igitur animus manet nec ⟨umquam⟩ animus mortuus dicitur. Inmortalem igitur animum solus non absurde negat qui superiorum aliquid non recte concessum esse conuincit.

XIV **25.** A. Iam me uolo in gaudia mittere, sed duabus aliquantum reuocor causis. Nam primum me mouet quod circuitu tanto usi sumus, nescioquam rationum catenam sequentes, cum tam breuiter totum, de quo agebatur, demonstrari potuerit quam nunc demonstratum est. Quare me sollicitum facit quod tam diu quasi ad insidiandum obambulauit oratio. Deinde non uideo quomodo in animo semper sit disciplina, praesertim disputandi, cum et tam pauci eius gnari sint et quisquis eam nouit tanto ab infantia tempore fuerit indoctus. Non enim possumus dicere aut imperitorum animos non esse animos aut esse in animo eam quam nesciant disciplinam. Quod si uehementer ab-

24. R. Non ti lamentare: l'anima dell'uomo è immortale.

A. Come lo dimostri?

R. Sulla base – ritengo – di quanto già prima hai ammesso con grande cautela.

A. Non ricordo di averti concesso alcunché con poca attenzione, quando mi interrogavi. Ma ormai ti prego di stringere l'argomento: vediamo dove siamo arrivati con tanti giri di parole, e non voglio che tu mi interroghi ancora. Se infatti tu ricapitolerai in breve tutto ciò che ho ammesso, perché mai si richiede ancora che io risponda? Forse perché io ritardi senza motivo la mia gioia, se mai abbiamo ottenuto qualche buon risultato?

R. Farò ciò che vedo tu vuoi; ma sta' bene attento.

A. Parla una buona volta: perché mi tormenti?

R. Se tutto ciò che è nel soggetto sussiste sempre, necessariamente sussiste sempre anche il soggetto, e in quel soggetto che è l'anima c'è ogni disciplina, sì che l'anima sussiste sempre se sussiste la disciplina. Ma la disciplina è verità e la verità sussiste sempre, come la ragione ci ha persuaso all'inizio di questo libro. Perciò l'anima sussiste sempre e si può dire che l'anima non muore mai[214], sì che può negare non senza qualche ragione l'immortalità dell'anima soltanto chi riesca a dimostrare che in precedenza abbiamo concesso qualcosa non giustamente.

XIV **25.** A. Vorrei già rallegrarmi, ma sono un po' trattenuto da due considerazioni. In primo luogo mi sconcerta che abbiamo fatto un percorso così lungo, seguendo non so quale linea di ragionamenti, mentre tutto ciò di cui discutevamo poteva essere dimostrato tanto brevemente come è stato dimostrato ora. Perciò mi preoccupa che il discorso si sia dilungato in modo così contorto, quasi che ci volesse tendere qualche tranello[215]. Non vedo poi in che modo nell'anima ci sia sempre una disciplina, soprattutto la dialettica, dal momento che tanto pochi la conoscono, e chi la conosce l'ha ignorata per tanto tempo, fin dall'infanzia. Non possiamo certo dire che l'anima degli ignoranti non sia anima o che ci sia nella loro anima una disciplina che non conoscono. Se tutto questo è quanto

surdum est, restat ut aut non semper ⟨in animo⟩ sit ueritas, aut disciplina illa ueritas non sit.

26. R. Vides quam non frustra tantos circuitus egerit nostra ratiocinatio. Quaerebamus enim quid sit ueritas, quod ne nunc quidem in hac silua rerum omnibus paene callibus oberratis uideo nos inuestigare potuisse. Sed quid facimus? An incepta omittimus et exspectamus ecquid nobis librorum alienorum in manus incidat, quod huic quaestioni satisfaciat? Nam et multos ante nostram aetatem scriptos esse arbitror, quos non legimus, et nunc, ut nihil quod nescimus opinemur, manifestum habemus et carmine de hac re scribi et soluta oratione et ab his uiris quorum nec scripta latere nos possunt, et eorum ingenia talia nouimus, ut nos in eorum litteris quod uolumus inuenturos desperare non possimus, praesertim cum hic ante oculos nostros sit ille in quo ipsam eloquentiam, quam mortuam dolebamus, perfectam reuixisse cognouimus. Illene nos sinet, cum scriptis suis uiuendi modum docuerit, uiuendi ignorare naturam?

A. Non arbitror equidem et multum inde spero, sed unum doleo, quod uel erga se uel erga sapientiam studium nostrum non ei, ut uolumus, ualemus aperire. Nam profecto ille miseraretur sitim nostram et exundaret multo citius quam nunc. Securus enim est, quod sibi iam totum de animae inmortalitate persuasit, nec scit aliquos esse fortasse, qui huius ignorationis miseriam satis cognouerint et quibus praesertim rogantibus non subuenire crudele sit. Ille autem alius nouit quidem pro familiaritate ardorem nostrum, sed ita longe abest et ita nunc constituti sumus, ut uix ad eum uel epistulae mittendae facultas sit. Quem credo iam otio transalpino perfecisse carmen, quo mortis metus excantatus effugiat et antiqua glacie duratus animae stupor frigusque pellatur. Sed interim, dum ista proueniunt quae in nostra po-

mai assurdo, resta o che nell'anima non c'è sempre la verità o che quella disciplina non è verità[216].

26. R. Vedi che non senza motivo il nostro ragionamento ha fatto un percorso tanto contorto. Cercavamo infatti che cosa sia la verità, che neppure ora, in questo groviglio di cose, dopo aver percorso quasi tutti i sentieri, vedo che riusciamo a indagare. Che dobbiamo fare? Interrompiamo forse ciò che abbiamo cominciato a fare e aspettiamo che ci capiti tra le mani qualche libro di altri, tale da risolvere questa questione? Credo infatti che prima del nostro tempo siano stati scritti molti libri che non abbiamo letto, e ora, pur senza far congetture su ciò che ignoriamo, sappiamo per certo che scrivono su questo argomento, in versi e in prosa, persone tali che i loro scritti non possono restare nascosti, e di ingegno tale da farci sperare di trovare nei loro libri ciò che desideriamo sapere. Soprattutto qui davanti ai nostri occhi c'è colui nel quale vediamo rivivere e portata a perfezione l'eloquenza che piangevamo morta. Dopo che con i suoi scritti ci ha insegnato in che modo vivere, ci lascerà forse nell'ignoranza circa la natura del vivere[217]?

A. Non lo credo affatto, e perciò ho molta speranza. Mi dolgo di una cosa sola: che non riusciamo a mettere in evidenza, come vorremmo, l'amore che abbiamo per lui e per la sapienza. Certamente infatti egli avrebbe compassione della nostra sete ed essa trabocherebbe molto di più di quanto non faccia ora. È tranquillo perché ormai si è completamente convinto dell'immortalità dell'anima, e forse non sa che ci sono alcuni i quali hanno ben conosciuto lo squallore di questa ignoranza, e che sarebbe crudele non soccorrerli soprattutto se lo chiedono. C'è invece un altro[218] che, data la familiarità che ha con noi, conosce bene il nostro desiderio, ma è molto lontano e ora noi siamo in condizioni tali che difficilmente gli potremmo inviare almeno una lettera. Credo che nel suo ozio transalpino egli abbia già portato a termine un'opera poetica grazie alla quale potrà esorcizzare e mettere in fuga il timore della morte e scacciare l'intorpidimento e il freddo dell'anima, induriti dall'antico gelo. Ma per ora, in attesa che si verifichi ciò che non è

testate non sunt, nonne turpissimum est perire otium nostrum et totum ipsum animum ex incerto arbitrio pendere deligatum?

XV 27. Vbi est quod deum et rogauimus et rogamus, ut nobis non diuitias, non corporis uoluptates, non populares suggestus atque honores, sed animam nostram seque ipsum quaerentibus iter aperiat? Itane nos deseret aut a nobis deseretur?

R. Alienissimum quidem ab ipso est, ut eos, qui talia desiderant deserat; unde a nobis quoque alienum esse debet ut tantum ducem deseramus. Quare, si placet, repetamus breuiter unde illa duo confecta sint, aut semper manere ueritatem aut ueritatem esse disputandi rationem. Haec enim uacillare dixisti, quo minus nos faciat totius rei summa securos. An potius illud quaeremus, quomodo esse possit in imperito animo disciplina, quem non possumus non animum dicere? Hinc enim conmotus uidebare, ut de illis quae concesseras dubitare rursus necesse fuerit.

A. Immo discutiamus prius illa; deinde hoc, quale sit, uidebimus. Ita enim nulla, ut opinor, controuersia remanebit.

R. Ita fiat, sed adesto totus atque cautissimus. Scio enim quid tibi eueniat adtendenti: dum nimis pendes in conclusionem et, ut iam iamque inferatur, exspectas, ea quae interrogantur non diligenter examinata concedis.

A. Verum fortasse dicis; sed enitar contra hoc genus morbi, quantum possum. Modo iam tu incipe quaerere, ne superfluis inmoremur.

28. R. Ex eo, quantum memini, ueritatem non posse interire conclusimus, quod non solum, si totus mundus intereat, sed etiam si ipsa ueritas, uerum erit et mundum et ueritatem interisse. Nihil autem uerum sine ueritate; nullo modo igitur interit ueritas.

A. Agnosco ista et multum miror, si falsa sunt.

in nostro potere, non è quanto mai vergognoso che il nostro tempo libero si consumi inutilmente e la nostra anima rimanga come incatenata e sospesa nell'incertezza?

XV **27.** Che ne è del nostro aver pregato e pregare anche ora Dio che apra la strada a noi che cerchiamo non ricchezza, non piaceri materiali, non tribune popolari e cariche ma l'anima nostra e noi stessi? A tal punto ci abbandonerà o sarà abbandonato da noi?

R. Gli è del tutto estraneo abbandonare chi ha tale desiderio, sì che anche noi dobbiamo ben guardarci dall'abbandonare tale guida. Perciò, se siamo d'accordo, riesaminiamo brevemente in che modo siamo arrivati a queste due conclusioni: che la verità sussiste sempre e si identifica con la dialettica. Hai detto infatti che esse sono incerte, sì da renderci insicuri riguardo al complesso di tutta l'argomentazione. O piuttosto cercheremo in che modo una disciplina possa sussistere in un'anima ignorante, che per altro non possiamo non definire anima? Su questo mi sei sembrato in difficoltà, a punto tale che è stato di nuovo necessario revocare in dubbio ciò che prima era stato convenuto.

A. Discutiamo piuttosto prima quei due punti; vedremo poi quale sia questa questione[219]. Credo che così non rimarrà alcun punto controverso.

R. Così sia, ma concentrati e sii molto cauto. So infatti che cosa ti può succedere quando stai attento: mentre sei tutto teso alla conclusione e ti aspetti che venga proposta sul momento, approvi ciò su cui si discute senza averlo accuratamente esaminato.

A. Forse dici il vero; ma mi adopererò contro questa specie di malattia quanto mi sarà possibile. Ma ora tu comincia a ricercare senza perdere tempo in questioni secondarie.

28. R. Per quanto ricordo, abbiamo concluso che la verità non può perire, dato che, se perisse tutto il mondo e anche la stessa verità, sarebbe vero che il mondo e la verità sono periti. Ma nulla è vero se non c'è la verità: perciò la verità non può morire[220].

A. Ammetto questa conclusione, e mi meraviglierei se fosse falsa.

R. Ergo illud alterum uideamus.

A. Sine me paululum considerare, oro te, ne huc iterum turpiter redeam.

R. Ergone interisse ueritatem uerum non erit? Si non erit uerum, non ergo interit. Si uerum erit, unde post occasum ueritatis uerum erit, cum iam ueritas nulla est?

A. Nihil habeo quid plus cogitem atque considerem; perge ad aliud. Certe faciemus quantum possumus, ut docti atque prudentes uiri legant haec et nostram, si qua est, corrigant temeritatem; nam me nec modo nec aliquando arbitror quid contra hoc dicatur posse inuenire.

29. R. Numquidnam ergo dicitur ueritas, nisi qua uerum est quicquid uerum est?

A. Nullo modo.

R. Numquidnam recte dicitur uerum, nisi quod non est falsum?

A. Hinc uero dubitare dementia est.

R. Num falsum non est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, neque id tamen est cuius simile adparet?

A. Nihil quidem aliud uideo quod libentius falsum uocem. Sed tamen solet falsum dici etiam quod a ueri similitudine longe abest.

R. Quis negat? Sed tamen quod habeat ad uerum nonnullam imitationem.

A. Quomodo? Non enim, cum dicitur iunctis alitibus anguibus Medeam uolasse, ulla ex parte res ista uerum imitatur, quippe quae nulla sit nec imitari aliquid possit ea res quae omnino non sit.

R. Recte dicis; sed non adtendis eam rem quae omnino nulla sit ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est: si non est, non est ⟨falsum⟩.

A. Non ergo dicemus illud de Medea nescio quod monstrum falsum esse?

R. Non utique; nam si factum, est quomodo falsum est, si non est factum, quomodo monstrum est?

R. Vediamo allora quest'altro punto.

A. Ti prego, lasciami riflettere un momento, per non dovermi vergognare di tornare nuovamente sullo stesso argomento.

R. Non sarà dunque vero che la verità è perita? Se non sarà vero, non perisce. Se invece sarà vero, in che modo, dopo la scomparsa della verità, il vero sarà tale dal momento che non c'è più la verità?

A. Non ho alcunché da pensare e considerare ancora. Passa ad altro. Certo, per quanto possiamo, faremo in modo che persone dotte e sagge[221] leggano queste nostre pagine e correggano la nostra eventuale sconsideratezza. Ritengo infatti che né ora né mai io potrò trovare alcunché da opporre a questa conclusione.

29. R. Non si dice dunque verità in altro modo se non quello per cui è vero tutto ciò che è vero?

A. In nessun altro modo.

R. Non è forse giusto definire vero se non ciò che non è falso?

A. Sarebbe follia dubitarne.

R. Non è forse falso ciò che presenta somiglianza con qualche cosa, ma non è quella alla quale appare simile?

A. Non vedo altro che più volentieri direi falso. Si suole per altro definire falso anche ciò che non ha alcuna somiglianza col vero.

R. Chi potrebbe negarlo? È però tale da presentare qualche imitazione del vero.

A. In che modo? Quando infatti diciamo che Medea volò via avendo aggiogato serpenti alati, in nessun senso questa cosa imita il vero, in quanto è inesistente e ciò che non esiste affatto non può imitare alcunché.

R. Dici bene. Però non consideri che ciò che non esiste non può certo essere definito falso. Se infatti è falso, esiste; se non esiste, non è falso.

A. Non diremo allora che quel non so quale prodigio riguardante Medea è falso?

R. Certamente no. Se infatti è avvenuto, come può essere falso? Se invece non è avvenuto, come può essere un prodigio?

A. Miram rem uideo. Itane tandem cum audio: «angues ingentes alites iuncti iugo», non dico falsum?

R. Dicis plane. Est enim quod falsum esse dicas.

A. Quid, quaeso?

R. Illam scilicet sententiam, quae ipso uersu enuntiatur.

A. Et quam tandem habet ista imitationem ueri?

R. Quia similiter enuntiaretur, etiamsi uere illud Medea fecisset. Imitatur ergo ipsa enuntiatione ueras sententias falsa sententia. Quae si non creditur, eo solo imitatur ueras quod ita dicitur, estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas ueras.

A. Iam intellego multum interesse inter illa quae dicimus et illa de quibus dicimus aliquid; quare iam adsentior – nam hoc solo reuocabar – quicquid falsum dicimus non recte dici, nisi habeat ueri alicuius imitationem. Quis enim lapidem falsum argentum esse dicens non iure rideatur? Tamen, si quisquam lapidem argentum esse dicat, dicimus falsum eum dicere, id est falsam proferre sententiam. Stannum autem uel plumbum non absurde, ut opinor, falsum argentum uocamus, quod id res ipsa uelut imitatur; neque ex eo falsa est nostra sententia, sed illud ipsum de quo enuntiatur.

XVI 30. R. Bene intellegis. sed illud uide utrum et argentum falsi plumbi nomine congruenter adpellare possimus.

A. Non mihi placet.

R. Quid ita?

A. Nescio; nisi illud uideo uehementer contra uoluntatem meam dici.

R. Num forte propterea quod argentum melius est et quasi in contumeliam eius dicitur, plumbi autem quidam uelut honor est, si falsum argentum uocetur?

A. Prorsus explicasti quod uolebam. Et ideo credo iure infames intestabilesque haberi qui muliebri habitu se ostentant,

A. La cosa è un po' strana. Perciò, quando sento recitare: «Grandi serpenti alati aggiogati»[222], non lo dico falso?

R. Dici bene. C'è infatti qualcosa che puoi dire falso.

A. Che cosa?

R. Proprio il significato proposto dal verso.

A. Ma quale imitazione del vero presenta?

R. Perché sarebbe pronunciato similmente, anche se Medea avesse veramente compiuto quel prodigio. Una proposizione falsa imita una vera proprio nel pronunciarla. Se non viene creduta, imita quella vera anche solo in quanto viene pronunciata in questo modo: è soltanto falsa, non anche ingannatrice. Se invece viene creduta, imita anche quella che viene creduta vera.

A. Ora capisco che c'è gran differenza tra ciò che diciamo e ciò di cui diciamo qualcosa. Dato che ero trattenuto soltanto da questo dubbio, ormai sono d'accordo che tutto ciò che definiamo falso, lo definiamo esattamente soltanto se ha qualche imitazione del vero[223]. Non verrebbe ben a ragione deriso chi dicesse che una pietra è falso argento? Se invece uno dice che una pietra è argento, noi affermiamo che egli dice il falso, cioè propone un giudizio falso. Non è assurdo invece, almeno così credo, definire falso argento lo stagno o il piombo, perché in qualche modo lo imitano; né per questo è falsa la nostra affermazione, ma è falso proprio il suo oggetto.

XVI 30. R. Intendi bene, ma considera se si possa definire convenientemente l'argento come falso piombo.

A. Non sono convinto.

R. Perché mai?

A. Non lo so, ma sento che questa affermazione è in completo contrasto con ciò che voglio.

R. Non sarà perché l'argento è più pregiato, sì che quella affermazione lo deprezza, mentre per il piombo è quasi motivo di onore essere definito falso argento?

A. Hai spiegato bene ciò che intendevo. Allo stesso modo giudico che a buon diritto siano considerati infami e incapaci di testimoniare quelli che si presentano in abbigliamento femminile, che

quos nescio utrum falsas mulieres an falsos uiros melius uocem. Veros tamen histriones uerosque infames sine dubitatione possumus uocare aut, si latent nec infame quicquam nisi a turpi fama nominatur, ueros nequam non sine ueritate dicimus, ut opinor.

R. Alius locus nobis erit de istis rebus disserendi; multa enim fiunt quae quasi facie populari turpia uidentur, aliquo tamen fine laudabili honesta monstrantur. Et magna quaestio est utrum patriae liberandae causa muliebri tunica indutus debeat hostem decipere, hoc ipso quo mulier falsa sit, fortasse uerior uir futurus, et utrum sapiens, qui aliquo modo certum habeat necessariam fore uitam suam rebus humanis, malit emori frigore quam femineis uestibus, si aliud non sit, amiciri. Sed de hoc, ut dictum est, alias uidebimus. Profecto enim cernis quantae inquisitionis indigeat, quatenus ista progredi debeant ne in quasdam inexcusabiles turpitudines decidatur. Nunc autem, quod praesenti quaestioni satis est, iam puto adparere neque dubitari non esse falsum quicquam nisi ueri aliqua imitatione.

XVII 31. A. Proficiscere ad reliqua; nam hoc mihi bene persuasum est.

R. Ergo illud quaero utrum praeter disciplinas quibus erudimur et quibus etiam ipsum studium sapientiae adnumerari decet, possimus quicquam ita uerum inuenire, quod non sicut theatricus Achilles ex aliqua parte falsum sit, ut ex alia uerum esse possit.

A. Mihi uidentur multa inueniri. Non enim disciplinae istum habent lapidem, nec tamen, ut uerus sit lapis, imitatur aliquid secundum quod falsus dicatur. Quo uno conmemorato uides iam innumerabilibus supersedendum esse, quae sponte occurrant cogitantibus.

R. Video prorsus. Sed nonne tibi uidentur uno corporis nomine includi?

A. Viderentur, si aut inane nihil esse certum haberem aut ipsum animum inter corpora numerandum arbitrarer aut etiam

non so se è meglio chiamare false donne o falsi uomini[224]. Ma senza dubbio li possiamo chiamare veri istrioni e veri infami ovvero, se si tengono nascosti e ciò che è infame prende nome dalla cattiva fama, credo che a ragione li diciamo veri pervertiti.

R. In altra occasione parleremo di questi argomenti[225]: in effetti si fanno tante cose che sembrano vergognose nel loro aspetto esteriore e pubblico e invece si dimostrano onorevoli in quanto ispirate da una lodevole finalità. È difficile questione se, al fine di liberare la patria, uno debba ingannare il nemico travestito da donna[226], e per il fatto stesso che è una falsa donna, forse sarà un uomo più vero; o se un sapiente, convinto in qualche modo che la sua vita sarà necessaria al bene degli uomini, preferisca morire di freddo piuttosto che, in mancanza d'altro, vestirsi da donna. Ma abbiamo già detto che di questo argomento discuteremo in altra occasione, perché certamente vedi quanto si debba ricercare riguardo al limite fino al quale debbono spingersi tali azioni, per evitare di incorrere in qualcosa di vergognoso e inescusabile. Ora invece, per quanto basta alla nostra questione, ritengo che ormai sia chiaro e fuor di dubbio che niente è falso se non presenta qualche imitazione del vero.

XVII 31. A. Passa a ciò che resta, perché di questo sono pienamente convinto.

R. Ora mi chiedo se, all'infuori delle discipline dalle quali siamo istruiti e tra le quali conviene comprendere anche lo studio della sapienza, si possa trovare qualche cosa che sia così vera da non essere, come l'Achille del teatro, in parte falsa proprio per essere in parte vera.

A. Mi pare che se ne possano trovare molte. Infatti quelle discipline non trattano delle pietre: tuttavia una pietra, per essere vera, non imita qualcosa in rapporto al quale sia detta falsa. Proposto questo esempio, vedi che è opportuno soprassedere sugl'innumerevoli altri che ci si presentano spontaneamente.

R. Lo vedo bene; ma non ti pare che siano tutti compresi nell'unica denominazione di corpo?

A. Così sembrerebbe, se fossi certo che il vuoto non esiste o considerassi che anche l'anima dovesse essere annoverata tra i

deum corpus aliquod esse crederem. Quae omnia, si sunt, ad nullius imitationem falsa et uera esse uideo.

R. In longum nos mittis, sed utar, quantum possum, compendio. Certe enim aliud est quod inane adpellas, aliud quod ueritatem.

A. Longe aliud. Quid enim me inanius, si ueritatem inane aliquid puto aut tantopere inane aliquid adpeto? Quid enim aliud quam ueritatem inuenire desidero?

R. Ergo et illud fortasse concedis nihil uerum esse, quod non ueritate fiat ut uerum sit.

A. Iam hoc olim manifestum est.

R. Num dubitas nihil esse inane praeter ipsum inane [aut certe corpus]?

A. Prorsus non dubito.

R. Opinor ergo ueritatem corpus esse aliquod credis.

A. Nullo modo.

R. Quid in corpore?

A. Nescio.

R. Nihil ad rem; arbitror enim uel illud te scire, si est inane, magis illud esse ubi nullum sit corpus.

A. Hoc sane planum est.

R. Quid igitur inmoramur? An tibi aut ueritas uidetur fecisse inane, aut aliquid uerum esse ubi ueritas non sit?

A. Non uidetur.

R. Non est ergo inane uerum, quia neque ab eo quod inane non est inane fieri potest et quod ueritate caret uerum non esse manifestum est, et omnino ipsum quod inane dicitur ex eo quod nihil sit dicitur. Quomodo igitur potest uerum esse quod non est, aut quomodo potest esse quod penitus nihil est?

A. Age iam, inane tamquam inane deseramus.

XVIII 32. Quid de ceteris dicis?

R. Quid nisi id quod uides mihi plurimum suffragari? Restat

corpi o credessi che anche Dio fosse un corpo. Tutte queste entità, se esistono, non vedo come possano essere false e vere a imitazione di qualcosa.

R. Ci trascini troppo in là, ma, per quanto posso, cercherò di essere breve. Certamente una cosa è ciò che tu chiami vuoto, altra cosa ciò che chiami verità.

A. Di gran lunga altra. Che ci sarebbe infatti di più vuoto di me se considerassi la verità qualcosa di vuoto o desiderassi tanto qualcosa di vuoto? Perché che cos'altro desidero trovare se non la verità?

R. Allora forse mi concederai che niente è vero che non sia vero in forza della verità.

A. Questo era chiaro già da prima.

R. Dubiti forse che niente è vuoto tranne il vuoto stesso, o almeno il corpo[227]?

A. Non dubito affatto.

R. Ritengo allora che tu creda che la verità sia un corpo.

A. Assolutamente no.

R. Che sia in un corpo?

A. Non lo so[228].

R. Non importa, perché ritengo che tu almeno sappia che, se c'è il vuoto, esso è piuttosto dove non c'è alcun corpo.

A. Questo è chiaro.

R. Ma allora perché perdiamo tempo? Ti sembra forse che la verità abbia prodotto il vuoto o che ci sia qualcosa di vero dove non c'è la verità?

A. Non mi sembra.

R. Perciò il vuoto non è vero, perché il vuoto non può prodursi da ciò che non è vuoto e perché è chiaro che ciò che è privo di verità non è vero, e in generale ciò che diciamo vuoto, lo diciamo proprio perché è nulla. Come dunque può essere vero ciò che non esiste, o come può esistere ciò che in assoluto è nulla?

A. Suvvia, lasciamo da parte il vuoto proprio perché è vuoto[229].

XVIII 32. Ma che mi dici di tutto il resto?

R. Che cosa se non ciò che, come vedi, mi dà piena conferma?

enim animus et deus. Quae duo si propterea uera sunt quod in his est ueritas, de inmortalitate dei nemo dubitat. Animus autem inmortalis creditur, si ueritas, quae interire non potest, etiam in illo esse probatur. Quare iam illud ultimum uideamus, utrum corpus non sit uere uerum, id est non in eo sit ueritas sed quasi quaedam imago ueritatis. Nam si et in corpore, quod satis certum est recipere interitum, tale uerum inuenerimus quale est in disciplinis, non continuo erit disputandi disciplina ueritas, qua omnes uerae sunt disciplinae. Verum est enim et corpus, quod non uidetur disputandi ratione esse formatum. Si uero et corpus imitatione aliqua uerum est et ob hoc non liquidum uerum, nihil erit fortasse quod impediat disputandi rationem, quominus ipsa ueritas esse doceatur.

A. Interim quaeramus de corpore; nam ne hoc quidem cum constiterit, uideo istam controuersiam terminatam.

R. Vnde scis quid uelit deus? Itaque adtende. Nam ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset, si ueram haberet, animus esset. An aliter putandum est?

A. Adsentior in parte, de cetero dubito. Nam, nisi teneatur aliqua figura, corpus non esse concedo. Quomodo autem, si eam ueram haberet, animus esset, non satis intellego.

R. Nihilne tandem de primi libri exordio et de tua illa geometrica recordaris?

A. Bene conmemorasti; recordor prorsus ac libentissime.

R. Talesne in corporibus figurae inueniuntur, quales illa disciplina demonstrat?

A. Immo incredibile est quanto deteriores esse conuincuntur.

R. Quas ergo istarum ueras putas?

A. Ne, quaeso, etiam istuc me interrogandum putes. Quis enim mente tam caecus est, qui non uideat istas quae in geometrica docentur habitare in ipsa ueritate aut in his etiam uerita-

Restano l'anima e Dio. E se sono veri l'una e l'altro perché in loro c'è la verità, nessuno dubita dell'immortalità di Dio. Crediamo che anche l'anima sia immortale, se possiamo dimostrare che anche in essa c'è la verità che non può perire. Perciò esaminiamo ora quest'ultimo punto: se il corpo non sia veramente vero[230], nel senso che in esso non c'è la verità ma, per così dire, un'immagine della verità. Se infatti nel corpo, che sappiamo destinato a perire, troveremo tale verità quale nelle discipline, per certo non sarà verità la dialettica, grazie alla quale sono vere tutte le discipline. Infatti è vero anche il corpo, che non sembra essere stato prodotto dalla dialettica. Ma se anche il corpo è vero per una qualche imitazione e perciò non è pienamente vero, forse nulla ci impedirà di affermare che la dialettica sia proprio la verità[231].

A. Per ora discutiamo del corpo. Vedo infatti che, neppure quando questo punto sarà stato chiarito, la nostra discussione sarà terminata.

R. Ma come sai quello che Dio vuole? Perciò sta' attento. Io credo che il corpo sia tenuto insieme da una forma, da una figura[232]: se non ce l'avesse, non sarebbe corpo[233], mentre se ce l'avesse vera, sarebbe anima. O bisogna intendere altrimenti?

A. Sono d'accordo soltanto in parte, mentre dubito quanto al resto. Sono d'accordo che, se il corpo non fosse tenuto insieme da qualche figura, non sarebbe corpo. Non capisco bene, invece, in che modo, se l'avesse vera, sarebbe anima.

R. Ma non ti ricordi niente dell'inizio del primo libro e di quella tua geometria?

A. Hai fatto bene a ricordarmelo: me ne ricordo bene e con gran piacere.

R. Non si trovano forse nei corpi quelle figure di cui quella dà dimostrazione?

A. Tutt'altro. È infatti incredibile quanto inferiori si dimostrino.

R. Quali di queste ritieni vere?

A. Ti prego di non volermi interrogare anche su questo. Chi infatti è così tardo da non capire che le figure che apprendiamo nella geometria abitano proprio nella verità, ovvero la verità in esse,

tem; illas uero corporis figuras, siquidem quasi ad istas tendere uidentur, habere nescio quam imitationem ueritatis et ideo falsas esse? Iam enim totum illud quod ostendere moliebaris intellego.

XIX 33. R. Quid ergo iam opus est, ut de disciplina disputationis requiramus? Siue enim figurae geometricae in ueritate siue in eis ueritas sit, anima nostra, id est intellegentia nostra, contineri nemo ambigit ac per hoc in nostro animo etiam ueritas esse cogitur. Quod si quaelibet disciplina ita est in animo ut in subiecto inseparabiliter nec interire ueritas potest, quid, quaeso, de animi perpetua uita nescio qua mortis familiaritate dubitamus? An illa linea uel quadratura uel rotunditas habent alia quae imitentur, ut uera sint?

A. Nullo modo id possum credere, nisi forte aliud sit linea quam longitudo sine latitudine et aliud circulus quam linea circumducta undique ad medium aequaliter uergens.

R. Quid ergo cunctamur? An ubi ista sunt, ueritas non est?

A. Auertat deus amentiam.

R. An disciplina non est in animo?

A. Quis hoc dixerit?

R. Sed forte potest intereunte subiecto id quod in subiecto est permanere?

A. Quando mihi hoc persuadetur?

R. Restat, ut occidat ueritas.

A. Vnde fieri potest?

R. Inmortalis est igitur anima. Iamiam crede rationibus tuis, crede ueritati; clamat et in te sese habitare et inmortalem esse nec suam sibi sedem quacumque corporis morte posse subduci. Auertere ab umbra tua, reuertere in te; nullus est interitus tuus nisi oblitum esse quod interire non possis.

A. Audio, resipisco, recolere incipio. Sed, quaeso, illa quae res-

mentre le figure dei corpi, anche se sembrano quasi tendere ad esse, hanno soltanto una non so quale imitazione della verità e perciò sono false[234]? Ormai capisco tutto quello che cercavi di dimostrare.

XIX 33. R. Ma allora che bisogno c'è di ricercare ancora riguardo alla dialettica? Sia infatti che le figure geometriche siano nella verità sia che in esse ci sia la verità, nessuno dubita che esse siano contenute nella nostra anima, cioè nella nostra intelligenza, e per questo necessariamente in essa c'è anche la verità. Perciò se qualsivoglia disciplina esiste nell'anima come in un soggetto inseparabilmente e la verità non può perire, perché mai dubitiamo, a causa di una non so quale familiarità con la morte, che l'anima viva senza fine[235]? O che forse la linea, il quadrato, il cerchio devono imitare qualcos'altro per essere vere figure?

A. Non posso certo crederlo, a meno che la linea sia altra cosa che non lunghezza senza larghezza e la circonferenza altra cosa che non una linea tracciata in circolo che in ogni punto è ugualmente lontana dal centro[236].

R. Ma allora che aspettiamo? Forse dove ci sono queste figure non c'è la verità?

A. Dio mi guardi da questa follia.

R. O forse la disciplina non è nell'anima?

A. Chi lo potrebbe dire?

R. Ma se il soggetto viene a mancare, può continuare a sussistere ciò che è nel soggetto?

A. Quando mai me ne potrei convincere?

R. Resta soltanto che venga meno la verità.

A. Ma come potrebbe accadere?

R. Dunque l'anima è immortale. Ormai devi credere ai tuoi ragionamenti, devi credere alla verità. Essa grida di abitare dentro di te, di essere immortale, grida che la sua dimora non le può essere sottratta da nessuna morte del corpo. Allontanati dalla tua ombra, ritorna in te[237]. Non c'è per te nessuna morte se non il dimenticare che non puoi morire.

A. Ascolto, mi ricredo, comincio a trovare sollievo. Ma ti pre-

tant expedias, quomodo in animo imperito – non enim eum mortalem dicere possumus – disciplina et ueritas esse intellegantur.

R. Aliud ista quaestio uolumen desiderat, si eam uis tractari diligenter. Simul et illa quae, ut potuimus, inuestigata sunt recensenda tibi esse uideo, quia, si nihil eorum quae concessa sunt dubium est, multum nos egisse arbitror nec cum parua securitate cetera quaerere.

XX 34. A. Ita plane est ut dicis, et obtempero tuis praeceptis libens. Sed illud saltem impetrem, antequam terminum uolumini statuas, ut quid intersit inter ueram figuram quae intellegentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece siue phantasia siue phantasma dicitur, breuiter exponas.

R. Hoc quaeris quod uidere nisi mundissimus non potest et ad cuius rei uisionem parum es exercitatus; neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitationem tuam, ut illud uidere sis idoneus, operamur. Tamen interesse plurimum quomodo possit doceri, fortasse breuiter planum facio. Fac enim te aliquid esse oblitum aliosque te uelle quasi in memoriam reuocare. Dicunt ergo illi: «numquidnam hoc est aut illud?», diuersa uelut similia proferentes. Tu uero nec illud uides quod recordari cupis, et tamen uides non hoc esse quod dicitur. Numquidnam tibi, cum hoc euenit, omni modo uidetur obliuio? Nam ipsa discretio, qua non admittitur quod falso admoneris, pars quaedam recordationis est.

A. Ita uidetur.

R. Tales ergo nondum uerum uident, falli tamen decipique non possunt et quid quaerant satis norunt. At si tibi quispiam dicat te post paucos dies risisse quam natus es, non audes dicere falsum esse et si auctor sit cui fides habenda est, non recor-

go di spiegarmi ciò che resta: come si può pensare che in un'anima ignorante – non la possiamo definire mortale – possano esserci disciplina e verità.

R. Questa questione richiederebbe un altro libro[238], se la volessi trattare in modo esauriente. Ritengo che per ora tu debba ricapitolare quanto, nei limiti delle nostre capacità, abbiamo esaminato: se infatti non c'è alcun dubbio circa i punti sui quali ci siamo trovati d'accordo, ritengo che abbiamo già fatto molto, sì da ricercare ciò che resta con una certa sicurezza.

XX 34. A. È proprio come dici e ubbidisco di buon grado al tuo invito. Ma prima che tu ponga fine al libro, vorrei ottenere almeno questo: spiegami in breve quale differenza ci sia tra una figura vera, contenuta nell'intelligenza, e quella che s'immagina il pensiero, che in greco si dice *phantasia* o *phantasma*[239].

R. Quello che chiedi può vederlo soltanto chi è compiutamente puro, mentre tu sei poco esercitato a questa visione, e ora con tutti questi giri di parole non facciamo altro che esercitarti affinché tu diventi idoneo a tale visione[240]. Ma forse in breve cerco di spiegarti come si possa far capire che quella differenza è grande. Immagina di aver dimenticato qualcosa e che altri vogliano in qualche modo richiamarla alla tua memoria[241]. Perciò ti dicono: «È questo? è quello?», presentandoti cose diverse quasi fossero simili. Tu per altro non vedi ciò che vorresti ricordare e tuttavia vedi che non è ciò che ti viene detto. Quando ciò accade, ti sembra, la tua, una completa dimenticanza? In effetti proprio la capacità di distinguere, per cui non accetti ciò che ti viene erroneamente ricordato, è un parziale ricordo.

A. Sembra proprio così.

R. Perciò questi tali non vedono ancora il vero ma non possono essere indotti in errore o ingannati e sanno a sufficienza ciò che cercano. Ma se uno ti dicesse che tu ti sei messo a ridere pochi giorni dopo esser nato, tu non te la sentiresti di dire che è falso, e se si tratta di persona affidabile, tu gli crederai anche senza ricor-

daturus sed crediturus es; totum enim tempus illud ualidissima tibi obliuione sepultum est. An aliter putas?

A. Prorsus consentio.

R. Haec igitur ab illa obliuione plurimum differt, sed illa media est. Nam est alia recordationi reuisendaeque ueritati propior atque uicinior; cui simile est, quando uidemus aliquid certoque recognoscimus id nos uidisse aliquando atque nosse adfirmamus, sed ubi aut quando aut quomodo aut apud quem nobis in notitiam uenerit, satagimus repetere atque recolere. Vt si de homine nobis contigerit, etiam quaerimus ubi eum nouerimus; quod cum ille conmemorauerit, repente tota res memoriae quasi lumen infunditur nihilque amplius, ut reminiscamur, laboratur. An hoc genus ignotum tibi est aut obscurum?

A. Quid hoc planius? Aut quid crebrius mihi accidere solet?

35. R. Tales sunt qui, bene disciplinis liberalibus eruditi, siquidem illas sine dubio in se obliuione obrutas eruunt discendo et quodam modo refodiunt; non tamen contenti sunt nec se tenent, donec totam faciem ueritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur. Sed ex his quidam falsi colores atque formae uelut in speculum cogitationis se fundunt falluntque inquirentes saepe ac decipiunt putantes illud totum esse quod norunt uel quod inquirunt. Ipsae sunt illae imaginationes magna cautione uitandae; quae deprehenduntur fallaces, cum cogitationis uariato quasi speculo uariantur, cum illa facies ueritatis una et inmutabilis maneat. Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit et quasi ante oculos praefert, sed mens interior, quae uult uerum uidere, ad illud se potius conuertat, si potest, secundum quod iudicat illa omnia esse quadrata.

A. Quid, si nobis quispiam dicat secundum id eam iudicare quod uidere oculis solet?

dare, perché tutto quel tempo è sepolto in un completo oblio. O sei di altro avviso?

A. Sono pienamente d'accordo.

R. Questa dimenticanza differisce molto dalla precedente, la quale per altro è intermedia: in effetti c'è un'altra forma di dimenticanza più vicina al ricordo e al riconoscimento della verità, un'impressione simile a quando vediamo qualcosa, siamo convinti di averla già vista qualche volta e affermiamo di conoscerla, ma siamo in difficoltà quanto a ricordare dove quando come e presso chi l'abbiamo conosciuta. E se si tratta di un uomo, gli chiediamo anche dove lo abbiamo conosciuto, e quando quello ce lo avrà ricordato, all'improvviso tutta quella cosa ci torna alla memoria e, per così dire, l'illumina, sì che non fatichiamo più a ricordare. O forse questa forma di dimenticanza ti è sconosciuta e oscura?

A. Quale cosa più chiara di questa? O che cosa mi succede più di frequente?

35. R. Tali sono quanti, già bene istruiti nelle discipline liberali[242], dopo averle dentro di sé completamente sepolte nell'oblio, le ritirano fuori con lo studio e in certo qual modo le dissotterrano[243]; tuttavia non si contentano e non si fermano fino alla completa contemplazione del volto della verità[244], il cui splendore in certa misura già balugina in quelle arti. Ma da esse si diffondono nel pensiero, come in uno specchio[245], falsi colori e forme che spesso traggono in errore e ingannano quelli che ricercano, in quanto credono che quello è tutto ciò che conoscono o comunque ricercano. Sono immaginazioni[246] che vanno evitate con grande attenzione: se ne riconosce la fallacia in quanto sono mutevoli, quasi che muti lo specchio del pensiero, mentre l'aspetto della verità resta uno solo e immutabile. Allora infatti il pensiero si rappresenta un quadrato di questa o quella ampiezza e, per così dire, se lo colloca davanti agli occhi, mentre la mente interiore[247], che vuole vedere il vero, se può si volge piuttosto a quel quadrato in base al quale giudica che tutte quelle figure sono quadrati.

A. Che mai, se uno ci obietta che la mente giudica secondo ciò che è abituata a vedere con gli occhi[248]?

R. Quare ergo iudicat, si tamen bene erudita est, quantamuis pilam ueram uera planitie puncto tangi? Quid tale umquam oculus uidit aut uidere potest, cum ipsa imaginatione cogitationis fingi quicquam huiusmodi non potest? An non hoc probamus, cum etiam minimum circulum imaginando animo describimus et ab eo lineas ad centrum ducimus? Nam cum duas duxerimus, inter quas quasi acu uix pungi possit, alias iam in medio non possumus ipsa cogitatione imaginaria ducere, ut ad centrum sine ulla conmixtione perueniant, cum clamet ratio innumerabiles posse duci nec sese in illis incredibilibus angustiis nisi centro posse contingere, ita ut in omni earum interuallo scribi etiam circulus possit. Hoc cum illa phantasia implere non possit magisque quam ipsi oculi deficiat, siquidem per ipsos est animo inflicta, manifestum est et multum eam differre a ueritate et illam, dum haec uidetur, non uideri.

36. Haec dicentur operosius atque subtilius, cum de intellegendo disserere coeperimus, quae nobis pars proposita est, cum de animae uita quicquid sollicitat fuerit, quantum ualemus, enucleatum atque discussum. Non enim credo te parum formidare ne mors humana, etiamsi non interficiat animam, rerum tamen omnium et ipsius, si qua comperta fuerit, ueritatis obliuionem inferat.

A. Non potest satis dici quantum hoc malum metuendum sit. Qualis enim erit illa aeterna uita uel quae mors non ei praeponenda est, si sic uiuit anima ut uidemus eam uiuere in puero mox nato? Vt de illa uita nihil dicam quae in utero agitur; non enim puto esse nullam.

R. Bono animo esto. Deus aderit, ut iam sentimus, quaerentibus nobis, qui beatissimum quiddam post hoc corpus et ueritatis plenissimum sine ullo mendacio pollicetur.

A. Fiat ut speramus.

R. Ma allora come può giudicare, ammesso che sia bene istruita, che una vera sfera, grande quanto si vuole, tocca un vero piano soltanto in un punto? Quale mai occhio ha visto o può vedere una cosa di tal genere, dal momento che il pensiero non può neppure immaginarla? Non dimostriamo proprio questo quando con l'immaginazione descriviamo un cerchio quanto mai piccolo e da quello tracciamo delle linee dirette al centro? Infatti quando ne abbiamo tracciate due, tra le quali a stento si potrebbe pungere con un ago, neppure con l'immaginazione ne possiamo tracciare in mezzo altre, tali che possano arrivare al centro senza confondersi. Invece la ragione sostiene che se ne possono tracciare innumerevoli, le quasi in quella incredibile strettoia non si possono toccare se non nel centro, a punto tale che in ogni loro intervallo si potrebbe tracciare anche un cerchio[249]. Quella fantasia non può fare niente di questo genere, ancora meno di quanto non ci riescano gli occhi, in quanto è per loro tramite che essa s'imprime nell'anima: ne risulta che essa differisce grandemente dalla verità, e che questa non si vede finché si vede quella.

36. Tutto questo sarà detto con maggiore cura ed esattezza quando avremo cominciato a discutere dell'attività dell'intelligenza[250], argomento che ci eravamo proposti di trattare dopo aver analizzato e discusso, per quanto ne saremo stati capaci, ciò che ci sollecita riguardo alla vita dell'anima. Ritengo infatti che tu tema non poco che la morte dell'uomo, anche se non uccide l'anima, provochi l'oblio di tutte le cose, e anche della verità, se in qualche modo l'avevamo appresa.

A. Non si può dire a sufficienza quanto questo male sia da temere[251]. Quale infatti sarà la vita eterna, e quale morte non le sarà preferibile, se l'anima vive come la vediamo vivere in un bambino appena nato? Per non dire della vita trascorsa nel ventre della madre, che non credo sia inesistente.

R. Sta' di buon animo. Dio ci assisterà – già lo sentiamo – nella nostra ricerca, egli che senza inganno ci promette, dopo questo corpo, una grande felicità nel pieno possesso della verità.

A. Sia come speriamo.

COMMENTO

[1] L'introduzione dei *Soliloqui*, semplice, breve e priva di dedica, contrasta con gli elaborati esordi dei dialoghi precedenti, correlata alla semplicità del dialogo apertamente fittizio che va a seguire, a fronte della complessa struttura di quei dialoghi, che intendono presentarsi come effettivamente avvenuti.

[2] Questa apertura, «uoluenti mihi multa ac ... quaerenti», richiama da presso quella celebre del *de oratore* di Cicerone, «cogitanti mihi saepe numero et ... repetenti», che aveva avuto buona fortuna nelle lettere cristiane di lingua latina: cfr., p. es., Minucio, *Octauius*, «cogitanti mihi et ... recensenti». Alla semplicità della struttura dialogica dei *Soliloqui* corrisponde antifrasticamente una forte elaborazione retorica, sulla quale cfr. Müller 1954, p. 59 sgg. L'oggetto dei pensieri di Agostino richiama i temi maggiori dei precedenti scritti di Cassiciacum.

[3] Allusione al dolore di petto, richiamato anche più in là (I, XIII 23), che aveva costretto Agostino a interrompere l'insegnamento della retorica, e di cui egli parla ampiamente a *Conf.* IX, II 4.

[4] Era il modo normale al quale l'autore antico ricorreva per mettere per scritto le sue opere, e così sarà stato anche per i *Soliloqui*. La precisazione in senso contrario che qui si legge ha sia lo scopo di accentuare la fisionomia dell'opera, presentata fittiziamente come di non grande impegno stilistico in quanto destinata a pochi lettori, sia soprattutto il carattere che si vuole tutt'affatto personale della riflessione di Agostino.

[5] Questo invito sembra in contraddizione con quanto è stato detto or ora circa la difficoltà di Agostino a scrivere date le sue malferme condizioni di salute. Per sanarla, distinguiamo tra una attualmente non praticabile scrittura accurata e una calligrafia andante, sufficiente comunque a mettere per scritto il risultato della solitaria meditazione.

[6] Cfr. Orazio, *Serm.* I 10, 73-4: «... neque te ut miretur turba labores, contentus paucis lectoribus». Cfr. anche *Beat. uit.* 1, 1; Müller 1954, p. 224. Sul possibile significato di *ciuibus*, cfr. Introduzione, p. XXVIII.

[7] Comincia qui una preghiera di inusitate dimensioni, con cui Agostino, impegnandosi in una *performance* retorica di forte spessore, ha voluto significare che la ricerca fondata sulle risorse della ragione può

aver successo soltanto se anticipata dall'aiuto divino debitamente invocato. Agostino ritornerà in seguito su questa esigenza nei brevi accenni di II, I 1 e II, VI 9. La tradizionale ripartizione in paragrafi aderisce bene al complesso procedere dell'invocazione, in cui distinguiamo due parti di ineguali dimensioni: una lunghissima dossologia (I, I 2-4), che esalta l'operato divino in termini inizialmente di religiosità platonica che gradualmente si specificano sempre più in senso cristiano, e alla fine l'invocazione propriamente eucologica (I, I 5-6). Questa preghiera è stata interpretata variamente. Ha avuto buona fortuna l'interpretazione trinitaria, su cui cfr. soprattutto du Roy 1966, p. 196 sgg. e, di recente, Cipriani 1994, p. 286 sgg., il quale ha additato (p. 287) negli inni trinitari di Mario Vittorino un possibile modello ispiratore della preghiera: secondo tale ipotesi, in I, I 2 Agostino si rivolge a Dio Padre, in I, I 3 prima al Figlio e poi allo Spirito santo, in I, I 4 alla Trinità unitariamente considerata; segue, in I, I 5-6, la seconda sezione della preghiera. Questa interpretazione è stata variamente criticata: Doignon 1987, p. 85 sgg. ne ha rilevato la debolezza soprattutto quanto alla parte in cui Agostino si rivolgerebbe allo Spirito santo. A seguito di un'attenta analisi di questo testo, Doignon conclude (p. 105) ravvisandone le direttrici principali nel discorso neoplatonico su Dio, nell'introspezione relativa agli errori passati, in postulati riflettenti un'etica stoicizzante. Tornando pochi anni dopo sull'argomento, Doucet 1990, p. 91 sgg., riconosce nella preghiera una dimensione trinitaria, ma non predominante, a fronte del ruolo che vi è svolto dall'incarnazione di Cristo, che pedagogicamente porta a perfezione la ricerca di Dio inaugurata dalla filosofia greca. Fuhrer 2003, p. 187, considerando che nei *Soliloqui* manca l'*oratio perpetua* con cui Agostino conclude i dialoghi precedenti, propone di assegnare alla preghiera iniziale la funzione che là ha la conclusione: «il y a inversion de la suite *oratio perpetua*-partie dialogique». Quel che di eccessivo dà a vedere la convergenza, in questa preghiera, di dimensioni inusitate con fortissimo impegno retorico non è sfuggito a Pincherle 1980, p. 83, che, pur nel contesto di una valutazione ampiamente laudativa, non si nasconde che la ricchezza e pienezza di motivi della preghiera «ad un certo gusto letterario e religioso insieme potrebbe apparire anche "multoloquio"».

[8] Va rilevato il ritmo ternario di questo primo periodo della preghiera. Questa struttura ternaria è dominante nello sviluppo complessivo del testo e du Roy la considera un dato di supporto alla sua interpretazione trinitaria. Non va per altro trascurato che il ritmo ternario, il *tricolon*, è struttura retorica fondamentale e perciò di uso comune. Per un'analisi sull'uso, da parte di Agostino, di figure retoriche fino a eccedere i limiti del buon gusto, cfr. Müller 1954, p. 66 sgg.

[9] Il venir meno di una parte non compromette l'armonia comples-

siva dell'universo mondo; cfr. Müller 1954, p. 222, con riferimento a Proclo, *in Timaeum* I 376, 31.

[10] È questo l'unico dato specificamente cristiano nella prima parte della preghiera. In effetti la filosofia greca affermava l'esistenza, in varia forma, della materia *sine principio*. Invece i cristiani, sulla traccia del tardo giudaismo, avevano affermato per tempo (Erma, *Pastor*, Mand. I, 1; Teofilo, *ad Autolycum* II 18) che Dio aveva creato il mondo dal nulla. Per altro, il vero e proprio inno alla bellezza del mondo, che qui comincia e si prolunga per tutto il paragrafo, è di evidente colorito platonico e trova riscontri vari, a cominciare dal *Timeo* (32d sgg.), che Agostino conosceva nella traduzione di Cicerone. Nei vari cenni alla negatività del male Doignon 1987 ha ravvisato (p. 89) una finalità polemica antimanichea.

[11] Abitualmente e non solo nel mondo antico, a riscontro della parte destra, quella di sinistra viene valutata negativamente.

[12] Sulla provvidenzialità anche del male, cfr. Plotino, *Enn.* III 3, 7: «Se esistono esseri migliori, devono esistere anche esseri peggiori. Invero, in una realtà così complessa come potrebbe esserci il peggio se non ci fosse il meglio, o viceversa? ... Di solito quelli che vorrebbero cancellare il negativo del tutto cancellano con esso anche la Provvidenza». Proprio all'inizio del *de ordine* (I, I 1) Agostino aveva rilevato quanto fosse difficile spiegare l'ordine che governa l'universo.

[13] A proposito di questa espressione, in *Retr.* I, IV 2 Agostino osserva: «Si può obiettare che anche molti che non sono puri conoscono molte verità. Inoltre in quella sede non viene definito quale sia il vero che solo i puri possono conoscere né che cosa significhi conoscere».

[14] Per il graduale progresso dal risveglio all'illuminazione, cfr. Plotino, *Enn.* I 6, 9. Più in generale, cfr. Doignon 1987, p. 91 sg.

[15] I primi tre appellativi applicati a Dio in questo inizio della seconda parte della preghiera (verità sapienza vita) attengono specificamente, per lunga tradizione, a Cristo in quanto *Logos* di Dio, e orientano in senso cristologico il significato anche dei successivi appellativi. Ma la qualifica di Dio come bene definisce tradizionalmente Dio *tout court* e insieme con bellezza, su cui cfr. I, VII 14; XIV 25, orienta ancora in direzione platonica. Gli altri appellativi, felicità luce, sono generici. Tutto questo complesso dà l'impressione che Agostino abbia accumulato gli appellativi mirando soprattutto all'effetto, retoricamente efficace, dell'insieme.

[16] La derivazione di «in quo et a quo et per quem» da *Ep. Rom.* 11, 39, «ex ipso et per ipsum et in ipso omnia», specifica decisamente il riferimento a Cristo, oltre che di verità sapienza vita, anche degli appellativi successivi.

[17] Su Dio re Gentili 1970, p. 385, adduce a riscontro Plotino, *Enn.* V 5, 3.

[18] In *Retr.* I, IV 2 Agostino osserva che il termine *sensus* era stato qui da lui addotto con significato generico, che perciò avrebbe dovuto essere meglio specificato, e aggiunge: «Io però seguivo la comune consuetudine per cui si parla propriamente di senso solo in rapporto a quello del corpo».

[19] Le tre espressioni ternarie che cominciano qui riflettono fedelmente lo schema emanatista neoplatonico dell'allontanarsi (*egressus*) dell'anima da Dio e del suo ritornarvi (*regressus*). Agostino lo poteva conoscere soprattutto dal *de regressu animae* di Porfirio, ma anche dal terzo inno di Mario Vittorino. Per dettagli, cfr. du Roy 1966, p. 199 sgg.

[20] Dopo l'immersione nella spiritualità neoplatonica la menzione di fede speranza carità indirizza la preghiera in senso decisamente cristiano, fino alla fine di questa seconda parte. Il distacco dalle espressioni precedenti è rilevato dall'abbandono del ritmo ternario.

[21] Per riscontri, qui e di seguito, con *Acad.* I, I 1 sgg., cfr. Doignon 1987, p. 94; per possibili spunti di polemica antistoica e antiepicurea, cfr. Gentili 1970, p. 387.

[22] Nel senso che siamo servi di Dio ma padroni del nostro corpo.

[23] La conoscenza che proviene da Dio ci libera dall'illusione di ritenere nostro il possesso dei beni materiali e di contro ci immette nella vera sapienza che prima non conoscevamo: cfr. Epitteto, 1, 1; Müller 1954, p. 224.

[24] Il riferimento a *1 Ep. Cor.* 15, 54 inaugura una parte della preghiera in cui abbondano i riferimenti a passi neotestamentari, sì da accentuarne la dimensione cristiana col richiamo all'autorità della Scrittura, per altro mai specificamente nominata. Cfr. *Eu. Io.* 16, 13 (l. 32), *Eu. Matth.* 7, 8 (l. 35), *Eu. Io.* 6, 35. 48 (ll. 35-7), *Eu. Io.* 16, 8 (ll. 37-8), *Ep. Gal.* 4, 9 (ll. 40-1).

[25] Qui Agostino riecheggia *1 Ep. Cor.* 15, 53: bisogna liberarsi di ciò che è corruttibile e mortale, per rivestire incorruttibilità e immortalità. Cfr. anche Plotino, *Enn.* I 6, 7.

[26] Veniva rimproverato ai manichei di negare il libero arbitrio e quindi di svalutare i meriti dell'anima, e Agostino qui si associa. Ma successivamente, a seguito della svolta della sua riflessione in senso predestinazionista, anch'egli arriverà a mettere in questione il valore dei meriti individuali: cfr. Lettieri 2001. Il successivo accenno all'asservimento agli elementi del mondo, in riferimento a *Ep. Gal.* 4, 9, è stato interpretato come rifiuto della dominazione degli astri, ancora una volta in senso antimanicheo: Doignon 1987, p. 96.

[27] Dopo aver in I, I 3 concentrato la sua ispirazione soprattutto su Cristo, *Logos* di Dio, ora Agostino invoca Dio unitariamente, come è rilevato anche subito dopo dalla menzione dell'unica sostanza divina, in ossequio alla formula trinitaria che predicava tre persone unite in una sola sostanza o natura.

[28] Riecheggiamento di *Eu. Io.* 10, 30 dove Cristo dice: «Io e il Padre siamo una cosa sola». In *Retr.* I, IV 3 Agostino avrebbe rilevato l'inesattezza della sua citazione: «avrei dovuto dire: sono una cosa sola» e riporta con esattezza l'espressione evangelica. In effetti il verbo al singolare («è una cosa sola») poteva suggerire un'interpretazione del passo evangelico di significato monarchiano, cioè poco rispettoso della distinzione di più persone nell'unica sostanza divina.

[29] La descrizione dell'azione della provvidenza divina nel governo del mondo astrale e del ciclo dei tempi, argomento quanto mai tradizionale, qui si ispira soprattutto a Cicerone, *Tusc.* I 68: Hagendahl 1967, n. 298.

[30] Anche la libertà decisionale dell'anima era affermata dalla tradizione platonica, ma qui Agostino è tributario pure della tradizione cristiana che già a partire dal II secolo aveva affermato con forza quella libertà in polemica con gli gnostici (Ireneo Tertulliano Clemente Origene). Agostino, in questa prima fase della sua attività di ricerca, stante la polemica con i manichei ai quali si faceva carico di negare deterministicamente quella libertà, è molto interessato a questo tema, cui di lì a non molto avrebbe dedicato specificamente il *de libero arbitrio.*

[31] Dato che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, chi giunge a conoscere Dio conosce anche sé stesso: la citazione di *Gen.* 1, 26 è adattata sulla base di Plotino, *Enn.* V 3, 7: cfr. Doignon 1987, p. 99.

[32] Nei due paragrafi (5-6) in cui è articolata la parte della preghiera dedicata alla richiesta dell'aiuto divino, nel primo dei quali rileviamo un buon ritorno del ritmo ternario, si distinguono due momenti: prima Agostino chiede di essere liberato dalla servitù del corpo e dei beni materiali, di tutto ciò che è effimero e caduco; successivamente chiede di essere indirizzato esclusivamente alla ricerca di Dio.

[33] Sull'identificazione dello *iubere* con la grazia di Dio già in questa fase incipiente della sua riflessione, cfr. Lettieri 2001, pp. 53-4. Queste parole di Agostino anticipano il famoso «da quod iubes et iube quod uis» di *Conf.* X, XXIX 40. Cfr. anche Madec 1994, p. 87 sg.

[34] Per il motivo della schiavitù cfr. Plotino, *Enn.* VI 8, 15: «infatti tutte le altre cose che ci appartengono sono completamente in balia delle sorti (δοῦλα κἀκκείμενα τύχαις)»; Porfirio, *Sent.* 40; Doignon 1987, p. 101.

[35] Abbiamo qui una sorta di *oxymoron*: Agostino riceve una buona accoglienza da parte di quei beni materiali, dei quali in realtà è servo.

[36] In uno stato che è avvertito come di totale *défaillance* Agostino si sente ancora in grado di voler superare questa condizione per avvicinarsi a Dio, il che significa che si riconosce una certa libertà decisionale. Tra qualche anno anche questo ultimo brandello di autonomia verrà meno nell'acquisita coscienza della completa nullità della sua volontà a fronte dell'onnipotenza divina, imperscrutabile largitrice di salvezza ai soli predestinati.

[37] Agostino sa di dover fuggire ciò che è effimero e caduco e di dover ricercare ciò che è immutabile ed eterno, perché lo ha appreso dagli scritti dei platonici (cfr., p. es., Plotino, *Enn.* I 4, 6), ma di qui non ha appreso la via per raggiungere questo fine, nel senso che, difettando radicalmente le sue forze, solo l'aiuto divino può indirizzarlo a quella meta, donde il ricorso alla Scrittura. In questo senso sono eloquenti le pagine finali di *Conf.* VII (XXI 27), e nel più tardo *Trin.* IV, XV 20 Agostino depreca la superbia di coloro, cioè dei filosofi platonici, i quali ritengono di potersi purificare *uirtute propria*: cfr. Mandouze 1968, p. 705.

[38] Il richiamo di queste virtù (cfr. *1 Ep. Cor.* 13, 13) dà colorito specificamente cristiano alla precedente richiesta più genericamente atteggiata in senso filosofico. L'esclamazione che segue conclude la precedente esaltazione della bontà divina, in ossequio all'uso comune. Ma Müller 1954, p. 142, ha preferito spostarla all'inizio del par. 6, e anche questa collocazione quadra bene col contesto, rilevando così la continuità delle due sezioni in cui viene usualmente ripartita la parte finale della preghiera.

[39] Queste due frasi sintetizzano il senso dell'intera preghiera: Dio è insieme il fine della ricerca e il mezzo che permette di portarla a compimento. In questa ultima parte della preghiera Agostino s'indirizza a Dio *tout court*, senza alcuna possibile specificazione di persona. Perciò la definizione di Dio come Padre, che qui segue, va intesa in questo significato unitario: padre di tutti, perciò anche mio.

[40] Il concetto che la purificazione è condizione preliminare ai fini della contemplazione è platonico (cfr., p. es., Plotino, I 2, 4), e Agostino vi ha già accennato in I, I 3. Qui, a conclusione della preghiera, chiedendo a Dio di purificarlo, egli traduce il concetto in termini cristiani. Le poche righe che seguono, in cui Agostino parla soprattutto del suo corpo, appaiono un po' fuori quadro in un contesto in cui tutto ciò che è materiale è stato apprezzato come impedimento alla ricerca di Dio da parte dell'anima e perciò da rimuovere. Premesso che la malferma salute rendeva Agostino necessariamente sensibile alle esigenze del suo corpo, possiamo forse ipotizzare un tardivo breve ripensamento, nel senso che, in ambito cristiano, un completo ripudio della realtà materiale poteva apparire eccessiva concessione alle eresie dualistiche (gnosticismo, manicheismo, encratismo).

[41] In I, IV 9 Agostino dichiara di aver chiesto nella preghiera tutto ciò che desiderava conoscere, e continua: «Ho detto infatti non ciò che avevo compreso con l'intelletto, ma ciò che, da qualunque parte appreso, avevo affidato alla memoria, e vi ho aderito con quanta fede ho potuto».

[42] Verso la fine del *de ordine* (II, XVIII 47) Agostino scrive: «Il suo (*cioè* della filosofia) duplice problema è intorno all'anima e intorno a

Dio. Il primo fa sì che conosciamo noi stessi; l'altro la nostra origine. L'uno è per noi più piacevole, l'altro più prezioso; quello ci rende degni di una vita felice, questo ci rende felici; il primo è per coloro che apprendono, il secondo per chi ha già appreso: questo è l'ordine degli studi della sapienza». Con questi due argomenti, fondamentali in filosofia, siamo ancora in ambito neoplatonico; ma la preghiera iniziale orienta tutta la discussione che segue in senso cristiano. Cfr. anche Holte 1962, p. 315; Alici 1999, p. 31.

[43] Nella discussione che qui va a seguire Agostino analizza dialetticamente il fondamentale tema filosofico della capacità che l'uomo ha di conoscere sé stesso, svilendo l'apporto dei sensi rispetto alla preminenza della ragione.

[44] Il *latro* nella filosofia greca rappresentava negativamente il limite estremo dell'esistenza umana: Müller 1954, p. 226.

[45] Cfr. Alici 1999, p. 120: «Amare la ragione significa amare quella forma di vita intellettuale in cui soltanto appare possibile coltivare la ricerca della sapienza».

[46] Compaesano, allievo e amico intimo di Agostino, è tra gli interlocutori dei dialoghi di Cassiciacum (cfr. Catapano 2006, p. 8) ed è molto presente nelle *Confessioni*. Data la stretta intimità, la Ragione propone ad Agostino la conoscenza che egli ha di Alipio come esempio di amicizia particolarmente approfondita, che perciò potrebbe servire come modello analogico per precisare quale conoscenza Agostino vorrebbe avere di Dio. La risposta di Agostino di non conoscere a sufficienza neppure Alipio, apparentemente incongrua (Müller 1954, p. 226), serve a spostare la discussione sulle modalità del conoscere, riproponendo il tema classico del rapporto tra senso e ragione.

[47] Come risulta evidente anche da ciò che segue, Agostino con «credere» indica un tipo di conoscenza di livello inferiore rispetto a quella razionale, in quanto procurata dall'apporto dei sensi. Gentili 1970, p. 395, traducendo *credere* con «conoscenza opinativa», propone il contrasto tra scienza e opinione, argomento centrale del *Teeteto* platonico.

[48] Cfr. Cicerone, *Tusc.* III 73: «È cosa nota e, se ricerchi, giusta e vera che dobbiamo amare coloro che ci sono più cari come amiamo noi stessi». Hagendahl 1967, n. 313. Cfr. anche Alici 1999, p. 119.

[49] Queste parole della Ragione, in risposta ai richiami che Agostino aveva fatto alla conoscenza sensibile, mettono subito in chiaro, all'inizio della discussione, l'inferiorità della conoscenza sensibile rispetto a quella razionale, in armonia col platonismo dell'Agostino di Cassiciacum e in contrasto con la gnoseologia stoica, fondata sulla conoscenza sensibile.

[50] Il richiamo immediato è al famoso passo di *Conf.* VII, IX 13 in cui Agostino nomina i *libri Platonicorum*, tradotti dal greco in latino, la cui lettura lo aveva tanto profondamente influenzato in senso spiritualista.

Quanto all'accostamento Platone-Plotino, cfr. *Acad.* III, XVIII 41 in cui Agostino, nel contesto di un ragguaglio di carattere storico sui rapporti tra platonismo e Academia, scrive: «l'illustre parola di Platone ..., allontanate le nubi dell'errore, spiccò soprattutto in Plotino» e in *Beat. uit.* I, 4 dice di aver letto pochissimi libri di Plotino. Quanto all'annosa questione relativa all'identificazione dei *libri Platonicorum*, al di là della constatazione che Agostino li leggeva nella traduzione, a noi non pervenuta, di Mario Vittorino, c'è ancora non poco dissenso, soprattutto quanto alla conoscenza che, in questa fase iniziale del contatto di Agostino col platonismo, egli poteva avere avuto di Porfirio. Si vedano in argomento Beatrice 1989, p. 248 sgg.; Madec 1994, p. 193 sgg.; Catapano 2006, p. CXXII sgg. Cfr. anche Introduzione, p. XXIII nt. 5.

[51] Cipriani 1994, p. 286, annota che questa precisazione di Agostino circa la materia trattata nella preghiera di apertura, definita «undeunde conlecta», rende poco credibile l'ipotesi di du Roy 1966, p. 196, il quale, ravvisandovi punti di contatto con la seconda parte del *de immortalitate animae*, ne aveva considerato la composizione posteriore a quella del resto dell'opera.

[52] È la prima menzione, nella nostra opera, di questa disciplina alla quale Agostino ricorrerà anche appresso. Siamo in un contesto filosofico soprattutto platonico (cfr. Marrou 1958[4], p. 196), dove questa disciplina veniva considerata scienza di enti immutabili: cfr., p. es., Plotino, *Enn.* V 9, 11: «la geometria ... ha per oggetto realtà intelligibili»; VI 3, 14.

[53] Gli Academici erano scettici, perciò negavano «che si potesse sapere qualcosa» (*Acad.* III, VIII 18). Per il riferimento di questo contesto agostiniano a Cicerone, *Acad. pr.* II 66, cfr. Hagendahl 1967, n. 134.

[54] In lat. *percepisti*. Con *perceptio* Cicerone aveva tradotto il gr. κατάληψις, termine con cui gli stoici significavano il criterio di verità: cfr. *SVF* IV 79 sg.; Müller 1954, p. 227; Catapano 2006, p. XXXVIII sgg.

[55] Sul modesto apporto di utilità che può arrecare la conoscenza sensibile, cfr. Plotino, *Enn.* IV 4, 24, che conclude (25): «Non basta però che ci sia l'organo di senso per poter vedere o in generale per avere percezioni sensibili, bisogna anche che l'anima sia disposta a volgersi al sensibile».

[56] Sul significato di *disciplina* = scienza, specifico dell'Agostino di Cassiciacum, cfr. du Roy 1966, p. 397.

[57] Già in *Acad.* I, VII 19 Agostino aveva ricordato questa affermazione degli stoici, attribuendola genericamente ad alcuni filosofi. Egli la leggeva in Cicerone, *Acad. pr.* II 145: «... ma voi dite che nessuno può comprendere alcunché se non il sapiente» (*SVF* I 19). Più in generale, cfr. *SVF* IV 55.

[58] Cfr. *ibidem*: «noi infatti sosteniamo che anche lo sciocco comprende molte cose».

[59] Per altri esempi, tratti dagli *Elementi di geometria* di Euclide, cfr. *de mus.* V, XII 25.

[60] Cfr. sopra, II 7; III 8.

[61] Con questa ammissione di Agostino termina la prima parte della discussione dialettica tra lui e la sua ragione, mirante a dimostrare che le modalità della conoscenza di Dio trascendono anche le dimostrazioni di tipo geometrico, che pure hanno per oggetto realtà intelligibili (Plotino, *Enn.* V 9, 11). Nella discussione che va a seguire Agostino evidenzia l'importanza della fede al fine del progresso della conoscenza, e più in generale insiste sull'indispensabile preparazione morale: cfr. Oroz Reta 1987, p. 158 sg.

[62] Il concetto che la ragione (νοῦς) conduce l'anima a Dio è generalizzato nella tradizione platonica ed è d'immediata intelligenza, in quanto l'anima è di origine divina (Plotino, *Enn.* V 1, 3: «L'Intelligenza sempre più potenzia la divinità dell'anima»). Il simbolismo del sole è altrettanto diffuso (Plotino, *Enn.* I 7, 1), anche in ambiente cristiano, fin dal II secolo, in riferimento soprattutto al *Logos*, ma anche a Dio in genere: cfr., p. es., Barnaba, *Ep.* 5, 10: Clemente Alessandrino, *Protr.* 12.

[63] Agostino non è sempre chiaro quanto al significato di *ratio*, *mens*, *intellectus* in rapporto all'anima. Nell'attuale contesto *mens* e *anima* sono addotti come sinonimi, e la *ratio* si presenta come l'attività dell'anima, più specificamente, la sua capacità di conoscere il vero; in VI 13 l'*intellectus* s'identifica con la *uisio* di Dio, che è dire il termine del processo conoscitivo. Per maggiore informazione, cfr. Ferri 1998, p. 144 sgg.

[64] In realtà *aspicere* e *uidere* sono sostanzialmente sinonimi, in quanto ambedue significano il vedere non solo con gli occhi ma anche con la mente. Agostino qui li diversifica in quanto fa uso di *aspicere* nel senso di rivolgere lo sguardo verso qualcuno o qualcosa (*ad-spicere*), con significato meno intenso di *uidere* (= guardare con attenzione). Nella tradizione grammaticale *aspicere* significava rivolgere lo sguardo in alto (*sursum adspicere*) ovvero guardare all'improvviso (*ex improuiso adspicere*): cfr. *ThlL* II 829. La nostra traduzione, *guardare e vedere*, si adegua alle altre traduzioni in lingua italiana e francese (*regarder, voir*).

[65] Abbiamo già rilevato (cfr. nota 40) che la purificazione dell'anima come condizione preliminare dell'ascesa dell'anima a Dio è fondamentale nella tradizione platonica (cfr., p. es., Plotino, *Enn.* I 2, 4). Ma, come ha già fatto nella preghiera iniziale, Agostino cristianizza il concetto mediante il ricorso alle virtù specificamente cristiane, qui in primo luogo la fede, cui si aggiungeranno subito dopo speranza e carità.

[66] L'immagine di Cristo medico dell'anima (cfr. anche XIV 25), con riferimento soprattutto all'incarnazione, è frequente in ambito cristiano, a partire da Ignazio di Antiochia (*Eph.* 7, 2). Quanto ad Agostino, cfr. Arbesmann 1954, p. 623 sgg. Quanto propriamente all'Agostino

di Cassiciacum, cfr. anche *Ord.* I, VIII 24. Nell'immagine del medico dell'anima, Cristo è insieme colui che prepara spiritualmente l'anima e il fine cui essa aspira: Doucet 1989, p. 447 sgg.

[67] Sul simbolismo delle tenebre, cfr. Plotino, *Enn.* I 8, 9; in ambito cristiano, Barnaba, *Ep.* 5, 4.

[68] Sulla compenetrazione della dimensione intellettuale con quella morale e sull'assenso della volontà ai fini del progresso spirituale, cfr. Holte 1962, pp. 242, 313.

[69] Cfr. la stessa espressione in *Quant. an.* 26, 53: «... nel senso che la ragione è una sorta di sguardo della mente», e lo stesso concetto in Plotino, *Enn.* I 2, 4: Müller 1954, p. 228. Poco più giù si parla della *ratio* che raggiunge il suo fine nella *uisio dei*, che è identificata con l'*intellectus*. Rinviando per l'*intellectus* a II, III 3 e commento *ad loc.*, abbiamo già rilevato (cfr. nota 63) che Agostino non è sempre coerente nell'uso, in riferimento all'anima, di *mens*, *ratio*, *intellectus*. E specifichiamo che *mens* indica l'anima in quanto pensa e *ratio* l'attività di pensiero dell'anima: cfr. Ferri 1998, p. 121 sgg.

[70] Sull'identificazione di ragione e virtù, cfr. Cicerone, *Tusc.* II 47; sul rapporto tra virtù e visione, cioè comprensione, come chiarisce subito dopo Agostino, cfr. Plotino, *Enn.* I 2, 4. Si veda in proposito du Roy 1966, p. 145. Va rilevato come in questo contesto Agostino rielabori l'influsso platonico in senso cristiano mediante il ricorso a fede speranza carità.

[71] Per la visione di Dio in altri testi dei *Dialogi*, cfr. *Ord.* II, XIX 51; *Quant. an.* 33, 76.

[72] Tutto questo paragrafo è articolato intorno a *1 Ep. Cor.* 13, 13: ora restano fede speranza carità, e la carità è più grande, e 13, 8 alla fine: quando tutto sarà passato, resterà soltanto la carità.

[73] In un contesto di significato compiutamente cristiano compare la bellezza di Dio, che è concetto basilare della religiosità greca, e in particolare della filosofia platonica, soprattutto considerando in questo ambito la sostanziale identità tra bellezza e bontà: cfr. Plotino, *Enn.* I 6, 6: «sono la stessa cosa il buono e il bello, ovvero il bene e la bellezza», ma in I 6, 9 il bello è preposto anche al bene.

[74] Su una possibile esperienza visionaria di Agostino e la sua attuale razionalizzazione, cfr. Müller 1954, p. 46 sg.

[75] In *Retr.* I, IV 3 Agostino scrive di non approvare questa affermazione, a meno che tale felicità non fosse oggetto di speranza («nisi forte spe»).

[76] Il procedimento fondato sulla *similitudo*, di cui Agostino farà ampio uso nel secondo libro, qui viene anticipato soltanto per analogia: come il sole rende visibile la terra, così Dio rende conoscibili le nozioni delle discipline. Cfr. Doucet 1998, p. 288.

[77] Nel senso di non percepibile con i sensi: Catapano 2006, p. 614.

[78] Che Dio fosse nascosto in quanto inconoscibile nella sua assolu-

ta trascendenza era concetto generalizzato nella filosofia non soltanto platonica; e si pensi all'altare consacrato al Dio ignoto nell'Atene di *Act. Ap.* 17, 23. Per l'Agostino di Cassiciacum, cfr. *Acad.* I, I 3 (Catapano 2006, p. 614).

[79] Dio luce che illumina il mondo e l'uomo è immagine quanto mai diffusa. In ambito cristiano è già ben attestata in Giovanni (*Eu. Io.* 1, 4-5; *1 Ep. Io.* 1, 5). Questo passo di Agostino è stato messo in relazione con Plotino, *Enn.* V 6, 4, dove il Bene viene paragonato alla luce, l'Intelligenza al sole, alla luna l'anima che riceve la luce dal sole (cfr. Müller 1954, p. 229). Per altri riscontri plotiniani (V 3, 3. 4. 6. 8. 9), cfr. du Roy 1966, p. 145 sgg., il quale, dal canto suo, nella improbabile ricerca di riferimenti trinitari, come nella preghiera iniziale, ne trova anche qui (p. 144): il Padre è il sole, il Figlio è lo splendore che rivela Dio, lo Spirito santo illumina tutte le cose per renderle intelligibili. Cipriani 1994, p. 296 sgg., quale eventuale fonte di Agostino, pensa ancora una volta a Mario Vittorino e anche ad Ambrogio. Tutta questa ricerca di eventuali, a volte chiaramente improbabili fonti, mi lascia piuttosto scettico.

[80] Gli Academici, considerata inconoscibile la verità, vi avevano sostituito il concetto di probabile nel senso di verisimile: Agostino, *Acad.* II, V 12 (Catapano 2006, p. 614).

[81] In latino *perceptio*, su cui cfr. nota 54.

[82] Proseguendo nell'esame della condizione morale necessaria per poter progredire nella conoscenza, Agostino ora s'interroga sugli impedimenti materiali da cui riconosce di non essersi ancora completamente liberato e che ostacolano il suo progresso.

[83] Si noti in questo contesto il ricorrere di termini come «impressionare», «agitare», «turbare», che sfociano nel timore. In *Beat. uit.* 4, 25 Agostino aveva detto che il sapiente non teme né i dolori né la morte, in ossequio a un canone morale generalizzato nella filosofia greca. Subito dopo la Ragione puntualizza che, se Agostino è ancora in preda alle malattie e ai turbamenti dell'anima, egli non è nella condizione di progredire moralmente.

[84] Cfr. sopra, nota 3.

[85] In latino *frui*, termine tipico della dialettica *uti / frui*, caratteristica dell'Agostino maturo, sulla quale torneremo tra breve.

[86] In lat. *liberali otio*, espressione rara, indicativa di chi era in condizioni materiali tali da poter attendere tranquillamente alle dotte e piacevoli discussioni di Cassiciacum.

[87] In lat. *animi*. Nei *Soliloqui* Agostino fa uso indifferente di *animus* e *anima*.

[88] La Ragione interroga Agostino, nell'ordine, sulle ricchezze, gli onori, il matrimonio, il che richiama *Conf.* VI, VI 9: mentre esercitava a Milano il suo ufficio, Agostino aspirava «avidamente a onori guadagni

matrimonio». Siamo vari anni dopo il decisivo incontro con l'*Hortensius* ciceroniano (373), la cui lettura – scrive qui, nei *Soliloqui* – l'avrebbe distolto dal desiderare le ricchezze: la contraddizione è patente.

[89] Si tratta dell'*Hortensius*, non giunto a noi, uno scritto protrettico che – scrive Agostino – «cambiò davvero il mio modo di pensare, cambiò le mie stesse preghiere a te, Signore, trasformò le mie aspirazioni e i miei desideri» (*Conf.* III, IV 7). In *Conf.* III, IV 8 Agostino rileva soprattutto che nell'*Hortensius* venivano smascherati e confutati gli errori dei filosofi; invece qui evidenzia piuttosto gli aspetti positivi di quell'influsso: cfr. Courcelle 1950, p. 58 e, per una certa sfasatura tra il passo delle *Confessioni* e questo dei *Soliloqui*, Asiedu 2000, p. 5 sgg.

[90] La cattedra di retorica era già, di per sé, una carica pubblica, e poteva preludere a incarichi di maggior prestigio, soprattutto se supportata da un conveniente matrimonio.

[91] Si ricordino i maneggi di Monica a Milano per trovare al figlio una moglie proprio come viene descritta qui, e quasi c'era riuscita: *Conf.* VI, XIII 23.

[92] Le osservazioni di Agostino circa l'amore coniugale e l'educazione dei figli riflettono le perplessità della letteratura antica riguardo al matrimonio: cfr. Gentili 1970, p. 409.

[93] Per valutare l'effettivo progresso spirituale di Agostino va rilevato il contrasto tra questa affermazione tanto drastica circa il disprezzo dei beni mondani e la drammatica pagina di *Conf.* VI, XI 19, in cui viene descritto il persistente allettamento esercitato da quei beni.

[94] Per l'accostamento del piacere del mangiare a quello del sesso, cfr. Plotino, *Enn.* I 2, 5: «Non sarà certo lei (*scil.* l'anima) ad assumere cibo e bevanda per sfrenatezza, o cederà ai piaceri d'amore».

[95] Con l'argomentazione che comincia qui e si estende per tutto il cap. 11 la Ragione intende dimostrare che la precedente netta distinzione che Agostino ha fatto tra la vita dedicata alle attività materiali e pubbliche e quella impegnata nella ricerca spirituale non prende in considerazione l'intreccio tra le due, sì che egli è costretto ad ammettere che non risulta agevole un distacco che avrebbe voluto netto.

[96] Agostino dipende *ad uerbum* da Cicerone, *Tusc.* IV 54: Hagendahl 1967, n. 321.

[97] du Roy 1966, p. 321, rileva questo concetto, insieme col ricorrere dei termini *usus* e *frui* in IX 16 e X 17, come un primo abbozzo della dialettica *uti* / *frui*, riguardo alla quale, qualche anno dopo, Agostino avrebbe scritto: «La differenza che c'è tra l'onesto e l'utile c'è anche tra il godere (*fruendum*) e l'usare (*utendum*)» (*Diu. quaest. LXXXIII* 30). La differenza è che l'onesto deve essere ricercato di per sé, mentre l'utile va riferito a qualcos'altro. Analogamente, godiamo di ciò da cui traiamo diletto e usiamo di ciò che ci serve per ottenere quel diletto. Se il nostro operare è rettamente indirizzato «dobbiamo gode-

re di ciò che è onesto e usare di ciò che è utile». Così Agostino riporta la distinzione godere / usare a quella stoica e ciceroniana onesto / utile. Già Varrone aveva distinto ciò che si deve conseguire *per se ipsum* (diletto) da ciò cui si deve mirare *propter aliud* (utilità): cfr. Agostino, *Ciu.* XIX 2; Lorenz 1952-53, p. 34 sgg.; Cipriani 2013, p. 126.

[98] Madec 1994, p. 101, rileva che siamo nell'ambito della conversione di tipo filosofico, che esaltava l'amicizia come (Cicerone, *Amic.* 6, 20, citato da Agostino in *Acad.* III, VI 13) «l'accordo sulle cose umane e divine unito a benevolenza e affetto». Su questo tema cfr. I, III 8 e nota 48.

[99] Alla fine del paragrafo Agostino afferma che anche il vivere non vale di per sé ma al fine di conseguire la sapienza; poche righe qui sotto ricorre il verbo *frui*: siamo nel contesto della dialettica *uti* / *frui*, di cui cfr. alla nota 97. Se di tutto si deve usare al fine di godere della sapienza, e il fine della sapienza è arrivare alla conoscenza di Dio, ne risulta che l'unico bene di cui il sapiente deve *frui* è Dio. In effetti l'intero cap. 12 è articolato sul concetto che tutta l'attività dell'uomo, anche con i suoi disagi, deve essere orientata alla conoscenza e al possesso di Dio.

[100] Qui Agostino razionalizza il timore della morte: cfr. Müller 1954, p. 231.

[101] Cfr. *Conf.* IX, IV 12: «Mi tormentavi, a quel tempo, con un mal di denti ... non m'era capitato nulla di simile da quando ero nato. E mi si insinuarono nel profondo i cenni della tua potenza e rallegrandomi nella fede lodai il tuo nome».

[102] Cornelio Celso (I sec. d.C.) fu autore di un'opera enciclopedica (filosofia diritto retorica, ecc.), di cui sono giunti a noi solo alcuni libri sulla medicina. Agostino nel prologo del *de haeresibus* (*PL* XLII 23) parla di un tal Celso autore di sei «non parua uolumina» contenenti «opiniones omnium philosophorum»; in *Acad.* II, II 5 parla di uno scrittore di nome Celsino non meglio identificato. Di qui l'improbabile ipotesi di identificare Celso con Celsino, per la cui valutazione cfr. anche Mandouze 1968, p. 475; Catapano 2006, p. 211.

[103] Sulla logica manchevole di questo giudizio (la sapienza è il massimo nel positivo ma non il dolore nel negativo), cfr. Müller 1954, p. 232.

[104] Questo argomento non sarà ripreso nei *Soliloqui*.

[105] Cioè, che il sommo bene è Dio.

[106] Se questa espressione vada interpretata allegoricamente (sensualità?) o, preferibilmente, in senso proprio, cfr. Müller 1954, p. 232.

[107] In latino *amore flagrares*, espressione in origine poetica: cfr. Catullo, 76, 25.

[108] Si veda quanto abbiamo rilevato qui sopra sulla dialettica *uti* / *frui*.

[109] L'amore della sapienza non è esclusivo come l'amore di una donna. Cfr. Mandouze 1968, p. 187, che parla di una sorta di cenobitismo filosofico vagheggiato da Agostino a Cassiciacum, e rileva la connessione tra sapienza e amicizia in Cicerone, *Amic.* 6, 20.

[110] In merito a questa espressione, in *Retr.* I, IV 3 Agostino precisa che essa «non suona bene, è come se si affermasse che esiste un'altra via oltre a Cristo ... anche se è vero che altra è la via universale, altre le vie a proposito delle quali cantiamo nel salmo: Fammi conoscere le tue vie, Signore (*Ps.* 24, 4)».

[111] Anche Plotino parla di luce (I 6, 9), ma qui la luce è Cristo: cfr. du Roy 1966, p. 170.

[112] Si rilevi ancora una volta il supporto di queste virtù al fine di cristianizzare un progresso di illuminazione interiore che richiama da vicino il Plotino di *Enn.* I 6, 9.

[113] Qui Agostino sembra riecheggiare il mito platonico della caverna (*Resp.* 514-7): cfr. *cauea* in XIV 24.

[114] Questo interesse di Agostino per l'istruzione di persone di modesto livello intellettuale è sembrato in contrasto con *Ord.* II, VII 24, dove Agostino riserva l'istruzione di alto livello soltanto «agli spiriti coscienti di sé»: cfr. Holte 1962, p. 364.

[115] Il riferimento più ovvio è ai platonici: Müller 1954, p. 253.

[116] Dell'esigenza di adottare un buon ordine nello studio Agostino aveva da poco trattato nel *de ordine* (cfr. Introduzione, p. XII), su cui cfr. *Retr.* I, III 1: «... preferii quindi limitarmi a parlare dell'ordine degli studi, grazie al quale è possibile progredire verso la conoscenza delle realtà immateriali partendo da quelle materiali».

[117] Questa interruzione della discussione, che s'immagina ricominciata il giorno dopo (cfr. *hesterno die* in XIV 25), non sembra significativa quanto all'andamento del discorso, dato che Agostino continua in sostanza l'argomento che stava trattando in precedenza, cioè del buon ordine, e proprio questa continuità evidenzia l'artificiosità dell'interruzione. Essa, per altro, appare funzionale quanto alla struttura del dialogo, in quanto interrompe, grazie anche alla drammaticità della ripresa, la monotonia della discussione.

[118] Riguardo a questa espressione, in *Retr.* I, IV 3 Agostino scrive che «si sarebbe dovuto evitare il sospetto che facessimo nostra la posizione dello pseudofilosofo Porfirio, secondo il quale si deve fuggire ogni realtà corporea». In effetti Agostino aveva ripreso un'affermazione del *de regressu animae* di Porfirio (cfr. du Roy 1966, p. 132; Doucet 1993a, p. 550 sg.) che risultava incompatibile non soltanto con la valutazione non negativa della realtà materiale, tradizionale in ambito cristiano, ma soprattutto con l'incarnazione del *Logos* divino.

[119] Agostino riecheggia il famoso motivo platonico delle ali dell'anima (*Phdr.* 246bd). Il successivo accenno al mito della caverna ispessisce l'influsso platonico su tutto questo contesto, per il quale cfr. anche Plotino, *Enn.* IV 8, 4: «(l'anima) è finita schiava, in catene ... per questo si dice che è sepolta, rinchiusa in una caverna».

[120] Ritorna con maggiore pregnanza il motivo di Cristo medico

dell'anima che abbiamo già incontrato a I, VI 12. Qui egli è identificato con la Bellezza, come già a I, II 3. Per dettagli in argomento, soprattutto quanto al forte influsso platonico, cfr. Doucet 1989, p. 455 sgg.

[121] «Senza alcun dubbio tra gli scritti di Cassiciacum questo è il testo che ci fa intravedere più profondamente la religiosità di Agostino dopo la conversione»: Holte 1962, p. 314. Il Dio alla cui clemenza Agostino si abbandona viene identificato specificamente con Cristo da du Roy 1966, p. 170, forse con troppa sicurezza.

[122] In latino *per aliqua compendia*. La scorciatoia consiste nell'anticipare, con discussione più serrata che in precedenza, alla fine di questo primo libro, l'argomento dell'immortalità dell'anima, che sarà trattato più distesamente nel secondo libro: Catapano 2006, p. LXXIV.

[123] In latino *uolumen*, termine che indicava propriamente il rotolo di papiro sul quale veniva trascritto in bella copia il contenuto del libro. Quando un'opera constava di più libri, si tendeva, pur con quante mai eccezioni, a far coincidere la fine di un libro con la fine di un rotolo di papiro.

[124] All'inizio di questa breve discussione in sé conclusa Agostino, parlando di medico e illuminazione, propone le due condizioni che rendono possibile progredire nella ricerca: l'assistenza del medico, che sappiamo essere Cristo, e l'illuminazione che da lui deriva. In questo modo, come abbiamo visto altre volte, Agostino cristianizza uno svolgimento dialettico di contenuto platonico.

[125] Cfr. I, II 7. Il ritorno alla posizione di partenza rileva il distacco che Agostino introduce rispetto alla discussione precedente. Esso consiste nell'introduzione, da parte sua, del concetto di verità, che condizionerà tutto il prosieguo del dialogo.

[126] Gli stoici distinguevano la verità dal vero in quanto la verità era corpo mentre il vero era incorporeo (cfr. *SVF* II 42). Ma la trattazione che di questo tema fa qui Agostino ne prescinde in quanto la verità è qui per lui l'idea di verità, il che ci porta in ambito platonico.

[127] Come facevano gli scettici dell'Academia.

[128] «Come si vede, per Agostino la verità logica ostende (*sic*) e conferma la presenza indubitabile della verità ontologica, poiché la coerenza coincide con la permanenza e mostra l'innegabilità dell'essere: *est-est*»: Ceresola 2001, p. 38. Quando però Agostino definisce l'albero un vero albero, egli considera l'identità dell'albero con sé stesso, ma questo concetto non ha niente a che fare con l'idea di albero: Müller 1954, p. 235.

[129] Cfr., quasi con le stesse parole, Cicerone, *Acad. post.* I 24 (cfr. Platone, *Tim.* 52b): Hagendahl 1967, n. 119.

[130] Per Platone insegnare è far ricordare: cfr. Müller 1954, p. 235.

[131] In quanto idea.

[132] Un ragionamento per qualche aspetto simile a questo Agostino aveva esposto in *Acad.* II, XII 27, introducendo per altro il concetto di

verisimile, di cui qui non è traccia ma che sarà proposto più in là: cfr. Catapano 2006, p. 615. «La preoccupazione dell'Ipponate è mostrare che il falso non rende conto dell'essere, perché opera una mancanza (sul piano logico) che si manifesta come una reale sottrazione di potenza (ontologica), per cui tutto ciò che esiste, proponendosi in maniera diversa, non ha la consistenza della realtà vera»: Ceresola 2001, p. 38.

[133] Conclusione tipicamente platonica, che in *Retr.* I, IV 1 Agostino avrebbe riproposto: «ciò che partecipa veramente dell'essere è immortale».

[134] Nella preghiera d'inizio (I, I 5) Agostino aveva fortemente evidenziato questa sua condizione servile, definendosi non solo *famulus* ma addirittura *fugitiuus*, cioè schiavo fuggitivo.

[135] In questa preghiera, volutamente brevissima in contrapposizione all'ampiezza di quella iniziale, Agostino chiede di conoscere sé stesso e Dio, riprendendo così, all'inizio del secondo libro, l'intenzione del primo (I, II 7). La perfetta simmetria delle due parti della preghiera grazie alla ripresa di *nouerim* e al reciproco richiamo di *me* ... *te*, esaltata dalla brevità, è di straordinario effetto, sì che questa espressione è tra le più conosciute e celebrate di Agostino. Tale simmetria sta a significare che i due temi fondamentali della ricerca sono tra loro connessi e interdipendenti: solo conoscendo veramente sé stesso con l'aiuto della grazia divina l'uomo potrà conoscere Dio. Cfr. anche Alici 1999, p. 75 sg.

[136] Cfr. già *Beat. uit.* 2, 7: «"Sai, per lo meno, che tu vivi", "Lo so"». In questo ragionamento di Agostino si è ravvisato un antecedente del *cogito* di Cartesio, ma anche Agostino aveva un antecedente: cfr. Plotino, *Enn.* V 3, 2: «Ora, il potere dell'intelligenza dell'anima giunge fin qui e qui si ferma (cioè, alla conoscenza della realtà esterna), oppure si volge su sé stesso e conosce sé stesso? Questa facoltà le va senz'altro riconosciuta». L'itinerario per cui l'anima si eleva col pensiero alla contemplazione della verità comincia dalla conoscenza di sé stessa. Cfr. anche de Labriolle 1939, p. 402; Boyer 1940, p. 45 sg.; Gilson 1949, p. 53; Holte 1962, p. 215.

[137] Agostino aspira all'immortalità in quanto sinonimo di conoscenza: Zum Brunn 1969, p. 31.

[138] Sugli effetti negativi dell'ignoranza, cfr. Platone, *Leg.* 688d sgg.; Gentili 1970, p. 433.

[139] Sul carattere triadico del *cogito* agostiniano, presenza costante anche negli scritti posteriori (cfr., p. es., *Conf.* XIII, XI 12), cfr. du Roy 1966, p. 174 sg. Per antecedenti, cfr. Mario Vittorino, *adu. Arrium* III 4: «esse uiuere intellegere»; più in generale, cfr. Plotino, *Enn.* V 6, 6; Müller 1954, p. 236.

[140] In realtà questo interrogativo è destinato a restare inevaso, come risulta anche da II, XX 36, e la discussione si accentrerà sul secondo dei tre membri della triade di qui sopra, il vivere.

[141] Si abbia presente che già da molto tempo prima di Agostino i filosofi si interrogavano se il mondo fosse destinato a finire oppure no. Per Agostino, in quanto cristiano, la questione non si poneva: egli la propone qui solo come esempio, trattandosi di cosa ben nota in ambito filosofico.

[142] Si rammenti che per verità Agostino intende l'idea di verità, e per Platone le idee erano immortali. Tutto il ragionamento che va a seguire poggia su questo presupposto.

[143] Abbiamo già rilevato qui sopra (cfr. nota 128) che il rapporto tra verità e vero come lo pone Agostino non regge logicamente.

[144] In quanto la rappresentazione sensibile si trasmette all'anima, che l'accetta o la respinge. Sul ruolo essenziale dell'anima nella sensazione Agostino è molto più dettagliato in *Imm. an.* 16, 25.

[145] Agostino rende sia con *intellectus* sia con *mens* il greco νοῦς, il che non giova certo alla chiarezza. Ma mentre *mens* indica l'anima in quanto soggetto pensante, l'*intellectus* che, come qui si vede, non appartiene soltanto all'anima ma anche a Dio, indicando specificamente Cristo in quanto *Logos* divino, in riferimento all'anima indica la contemplazione, la *uisio dei*. Su *mens*, *ratio*, *intellectus*, cfr. Gilson 1949, pp. 56-7; Ferri 1998, p. 144 sgg.

[146] Qui sopra Agostino ha affermato che è l'anima che sente, cioè riceve la rappresentazione sensibile; ora invece è il senso, cioè la capacità di ricevere rappresentazioni dall'esterno. La contraddizione non giova alla chiarezza ma è soltanto apparente, in quanto, come abbiamo rilevato, è l'anima che valuta il dato trasmessole dal senso.

[147] Agostino distingue tra la rappresentazione sensibile, nella quale si produce il falso, e la valutazione dell'anima, cioè della ragione, che sbaglia se dà il proprio assenso alla rappresentazione sensibile, ma può anche non assentire, nel qual caso non sbaglia: cfr. Ceresola 2001, p. 39.

[148] La rappresentazione sensibile si trasmette all'anima, che l'accetta o la respinge. Nel primo caso si ha l'errore. Quindi l'anima coopera alla falsità.

[149] Questo ragionamento si fonda su un paralogismo, in quanto assume il concetto di sempre in due accezioni diverse: quando afferma che c'è sempre il senso, si riferisce alla nostra attuale condizione umana e mondana, che in effetti non può prescindere dal senso; ma quando afferma che l'anima vive sempre, cioè è eterna, «sempre» è assunto nel significato della mancanza di una fine temporale, cioè di eternità. Per una dettagliata analisi di tutta questa argomentazione fondata sul concetto di falsità, perciò errore, cfr. Bailhache 1994, p. 61 sgg.

[150] Espressione proverbiale indicante un ragionamento errato: cfr. Cicerone, *Fin.* IV 48. Agostino la cita anche a *contra Iul.* I, IV 12.

[151] Agostino mette in luce il paralogismo, che ha introdotto soprattutto al fine di movimentare il dialogo.

[152] In quanto, come è stato precisato in precedenza, è l'anima che valuta la verità o falsità della rappresentazione sensibile. L'affermazione che il mondo sensibile non può esistere senza l'anima, che può apparire forzata, si spiega in chiave platonica, per cui l'anima è di per sé un mondo intelligibile (κόσμος νοητός): Plotino, *Enn.* III 4, 3: «In verità, l'anima è molte realtà, anzi tutte le realtà ... fino a riassumere in sé ogni forma di vita. In tal senso, ognuno di noi è un mondo intellegibile».

[153] Affermazione sconcertante dal punto di vista platonico, ma che era consueta in altre professioni filosofiche, per cui Agostino intende discuterne.

[154] Quest'affermazione discende direttamente da quanto è stato detto prima riguardo alla valutazione che l'anima dà delle rappresentazioni sensibili. E abbiamo già rilevato il fondamento platonico di tutto questo ragionamento.

[155] Questa obiezione di Agostino resta senza risposta diretta da parte della Ragione, che arriverà alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima per altra via, a partire da XI 19. Cfr. anche Bailhache 1994, p. 70 sgg.

[156] In I, VI 13 l'*intellectus* è definito *uisio dei*. Come abbiamo già più volte notato (cfr. nota 145), Agostino non è sempre coerente nell'uso di termini come *mens*, *ratio*, *intellectus*. Qui questo termine in sostanza indica l'attività dell'anima.

[157] Il ragionamento che qui segue, con la sconcertante conclusione che un corpo non esiste se non esiste l'anima, discende da questa affermazione, per cui una cosa è come appare, donde la congruenza tra essere e apparire, che sarebbe tutta da dimostrare, come Agostino stesso evidenzia subito dopo.

[158] È una deduzione apparente, cioè un sofisma. «L'assunto è fondato sulla coincidenza della verità logica con la verità ontologica, vale a dire l'*essere-che-è*: che possa cessare in qualche modo è sia una contraddizione formale sia una reale impossibilità»: Ceresola 2001, p. 40.

[159] Nel ragionamento che qui comincia, Agostino, alla ricerca della verità oggettiva, che cioè non dipenda dal rapporto col soggetto, rileva il divario tra essere e apparire: in quanto l'apparire dipende dal rapporto tra l'oggetto che appare e il soggetto cui appare, di qui non si arriva alla verità. Sulle difficoltà che pone la definizione di vero qui proposta, in quanto fa dipendere la verità dalla percezione e finisce per far considerare falso ciò che non si conosce, cfr. Doucet 1998, p. 274 sg.

[160] Müller 1954, p. 237, rinvia a Platone, *Theaet.* 153d sgg.

[161] Abbiamo già rilevato che il ragionamento di Agostino presuppone la coincidenza tra verità logica e verità ontologica. Se si mette in dubbio questa coincidenza, e di conseguenza l'esistenza delle cose in sé, viene meno l'esistenza di un mondo intelligibile, che Agostino ha ereditato dalla tradizione platonica. Cfr. Doucet 1998, p. 275.

[162] A differenza della funzionalità ideologica delle preghiere che

aprono il primo e il secondo libro, la finalità di questa preghiera appare meramente esornativa, mirata a movimentare e drammatizzare il dialogo, che tende a diventare sempre più tecnico. Ma cfr. anche Introduzione, p. XXVI nt. 2. Mandouze 1968, p. 705, contrappone l'invocazione di Agostino a Dio, che lo guidi, alla superbia dei filosofi orgogliosi di *Trin.* IV 15, 20; ma questa guida Agostino l'aveva già ampiamente sollecitata nella prima preghiera, sì che qui non troviamo alcunché di nuovo.

[163] Agostino si era posto il problema del sogno, in polemica con gli Academici, già in *Acad.* III, XI 5: cfr. Dulaey 1973, p. 74 sg.

[164] Cfr. Cicerone, *Acad. pr.* II 79-92.

[165] Agostino ha preso le mosse da una definizione di falso (ciò che non è come appare) in cui è fondamentale la presenza del soggetto cui una cosa appare. Qui conclude con una definizione di falso (falsità come somiglianza col vero) meno connessa con l'impressione soggettiva grazie all'apparente mediazione, tra vero e falso, del concetto di somiglianza; cfr. Doucet 1998, p. 276; Ceresola 2001, p. 41 sg.

[166] Nel primo dei due casi, a rigore di termini, non si potrebbe neppure dire che uno dei due oggetti sia simile all'altro, in quanto sono perfettamente equivalenti: il vero e proprio rapporto di somiglianza si determina tra realtà di diverso livello, in quanto quella inferiore è simile a quella superiore. Qualcosa di analogo si legge in Plotino, *Enn.* I 2, 2: cfr. Doucet 1998, p. 280 sg.; Catapano 2006, p. 616.

[167] Nel secondo dei due casi Agostino introduce una serie di differenziazioni binarie, tutte appartenenti alla categoria del vedere, che sono graficamente sintetizzate in Doucet 1998, p. 277. Successivamente l'esemplificazione si estenderà agli altri sensi (II, VI 12).

[168] Ma Agostino non è tornato più su questo argomento.

[169] Concludendo questa dettagliata esemplificazione riguardante la somiglianza, Agostino ribadisce l'affermazione di II, VI 10: la somiglianza è *mater falsitatis*, prima di passare a capovolgerla completamente.

[170] Agostino ha concluso la prima parte di questa dimostrazione definendo la somiglianza *mater falsitatis* (II, VI 10. 12); conclude ora la seconda parte definendo la somiglianza *mater ueritatis* e la dissomiglianza *mater falsitatis*. Che la dissomiglianza sia madre di falsità non ha bisogno di spiegazione, mentre occorre spiegare in che senso la somiglianza venga definita prima madre di falsità e poi madre di verità. Premesso che il ragionamento di Agostino vale soltanto per la somiglianza di oggetti di diverso livello e che la vasta esemplificazione da lui proposta concerne oggetti materiali o comunque pertinenti alla quotidiana esperienza dell'uomo, va notato che nella prima parte della dimostrazione Agostino rileva il rapporto per cui un oggetto è simile a un altro ma insieme ribadisce il distacco tra il vero e il somigliante, che, in quanto non vero, è falso: di qui la definizione della somiglianza come madre di falsità. Nel-

la seconda parte della dimostrazione Agostino insiste nel rilevare le svariate differenze per cui un oggetto, pur simile a un altro, in quanto non perfettamente uguale, gli è, pur nella più generale somiglianza, dissimile: in questo senso la dissomiglianza è madre di falsità, mentre la somiglianza, in quanto collegante uno all'altro i due oggetti, vale a dire rilevando quanto hanno in comune, diventa madre di verità. Non nascondendoci quanto di sofistico c'è in questo ragionamento, possiamo sintetizzare che Agostino vede la somiglianza da due opposti punti di vista, prima positivamente in quanto accosta uno all'altro i due oggetti e poi negativamente in quanto li distingue uno dall'altro. Tutto questo nell'ambito dell'esemplificazione di natura sensibile e materiale proposta qui da lui. Se poi, sulla traccia del ravvisato contatto della sua dimostrazione col passo plotiniano (I 2, 2), si allarga l'ambito della somiglianza tra virtù di minore e maggiore livello (Plotino, *Enn.* I 2, 1) e tra il mondo sensibile e quello intelligibile, si può parlare di somiglianza come di un movimento verso un principio che funziona da modello: in questo senso cfr. Doucet 1998, p. 286; Ceresola 2001, p. 42.

[171] Qui Agostino precisa, con la consueta modestia, che è stato proprio lui a escogitare il neologismo *soliloquia*, come ribadisce anche in *Retr.* I, IV 1, e spiega perché lo ha fatto. In sostanza egli ha rinunciato qui alla struttura dialogica di tipo ciceroniano, letterariamente ricercata, a beneficio di un dialogo più stringato ed essenziale, anche se non meno retoricamente accurato. Per dettagli sul neologismo e i possibili paralleli, tra cui quello di Marco Aurelio, cfr. Müller 1954, p. 81 sg.

[172] Che è la forma di discorso più adatta alla discussione di tipo dialettico: cfr. Pépin 1976, p. 196.

[173] In quanto dal ragionamento è risultato che sia la somiglianza sia la dissomiglianza sono causa di falsità.

[174] Errore d'osservazione, generalizzato nell'antichità: de Labriolle 1939, p. 114.

[175] Questa frase sintetizza tutta la seconda parte della dimostrazione di cui sopra, confermata dall'affermazione che sia la somiglianza sia la dissomiglianza contribuiscono alla definizione del falso, concetto che però Agostino lascia cadere subito dopo averlo enunciato.

[176] Riferimento, in chiave retoricamente atteggiata, a quanto era stato esposto sopra, in II, IV 5-V 7.

[177] Ma questo secondo caso è del tutto eccezionale, e l'importanza di questo genere di falsi, anche a confronto con quelli del secondo genere («pretende di essere e non è)», deriva proprio dall'intenzionalità di chi lo compie.

[178] In questo stesso ordine d'idee, alcuni anni dopo in *de mend.* 3, 3 Agostino avrebbe scritto: «non ognuno che dice il falso mentisce, se crede vero ciò che dice». Ma successivamente, in *contra mend.* 12, 26

si sarebbe dimostrato meno possibilista: «la menzogna è una falsa asserzione con la volontà di ingannare (*cum uoluntate fallendi*)».

[179] In *Conf.* III, II 2 Agostino ricorda il suo giovanile forte amore per il teatro, e se, ormai convertito, lo biasima, ne riconosce ancora l'attrattiva: i fatti luttuosi e tragici rappresentati sulla scena fanno soffrire lo spettatore, ma «la sofferenza stessa è il suo piacere» (*ibid.*). Poco più oltre considererà troppo negativamente forte la definizione di *mendax* per questo genere di falsari, e cercherà di alleggerirla in *mentiens*.

[180] In latino *cuius negotium est*, dove *negotium* sta a indicare l'iniziativa, la volontà di agire per ingannare qualcuno, così come sopra Agostino ha parlato di *fallendi appetitus*.

[181] In latino *tendit* che, come evidenzia ciò che qui segue, indica una tensione insita nel falso ma non intenzionale. Per il concetto, cfr. Platone, *Soph.* 239d sgg. (Müller 1954, p. 240).

[182] Va rilevato che Agostino non sembra annettere ai prodotti dell'arte figurativa quella finalità di dilettare che ha invece riconosciuto ai prodotti teatrali e poetici. Poco più giù (II, X 18) li assimilerà a questi soltanto negativamente, in quanto falsi. Come possibile spiegazione si è addotto il retaggio della tradizione platonica: cfr. Ceresola 2001, p. 45.

[183] Tornano ancora alcuni degli esempi già addotti a II, VI 10-1.

[184] In latino *fallaciae*. Meraviglia il ricorrere qui di questo termine dal significato tanto negativo, in quanto poco prima (II, IX 16) Agostino ha distinto il *fallax* dal *mendax* e ha fatto rientrare nel *mendacium* le opere drammatiche e poetiche, false, sì, ma prive della volontà di ingannare e mirate invece a dilettare: cfr. de Labriolle 1939, p. 120.

[185] È l'intenzionalità che distingue il primo genere di falsi dall'altro.

[186] Qui Agostino accosta uno all'altro i due generi di falsi: un'opera drammatica (ma lo stesso si può dire anche di un quadro) è intenzionalmente falsa, in quanto il suo contenuto è programmaticamente falso, ma, in quanto imita la realtà, tende a essere vera senza però riuscire a esserlo. Di qui la definizione di falso per necessità, cioè di un falso che è intenzionale ma si deve adattare a condizionamenti esterni, quali le esigenze dell'attività letteraria e anche solo l'opinione comune, che tradizionalmente esigeva questa attività. Si veda anche Ceresola 2001, p. 46 sg. Su vero e falso nelle arti, cfr. de Labriolle 1939, p. 402.

[187] Q. Roscio Lanuvino fu un celebre attore romano dell'età di Cicerone, che lo ricorda più volte (*Brut.* 84, 290, ecc.).

[188] L'amore, mai effettivamente sopito, di Agostino per il teatro lo sollecita a complicare ulteriormente l'argomento in discussione, riconoscendo che nell'azione drammatica l'attore è un vero attore proprio in quanto rappresenta un personaggio che è falso. Di qui l'estensione ad altra esemplificazione: l'uomo riflesso dallo specchio è falso, ma l'immagine riflessa è vera. Agostino stesso riconosce subito dopo che

per questa via non si arriva a niente di concreto, e per il momento la discussione prende un'altra direzione.

[189] Ancora un esempio tratto da Cicerone, che nell'*Actio II in Verrem* IV 135 aveva avuto occasione di ricordare, come importante opera d'arte, una giovenca in bronzo dello scultore Mirone, che si trovava in Atene: Hagendahl 1967, n. 107.

[190] Comincia qui la seconda e ultima parte del secondo libro dei *Soliloqui*, impostata sul concetto di *disciplina* in quanto insegnamento scolastico, e più specificamente sulla dialettica, in modo da trattare del rapporto tra vero e falso da un nuovo punto di vista. Agostino, che in altri scritti fa uso abitualmente del termine *dialectica* e lo aveva già utilizzato in *Acad.* III, XIII 29, nei *Soliloqui* preferisce le espressioni *disciplina disputandi*, *disciplina disputationis* (di origine stoica) e altre perifrasi, «pour des raisons obscures» scrive Pépin 1976, p. 138. Si potrebbe pensare a eccesso di purismo, al fine di evitare il grecismo, stante il particolare impegno retorico profuso da Agostino nella composizione dei *Soliloqui*. Ma allora perché ha conservato il greco *grammatica*?

[191] Sulla grammatica in Agostino cfr. Bellissima 1954, p. 32 sgg.; Pépin 1976, p. 193 sgg.; Pizzolato 1994, p. 8 sg. e *passim*. Si abbia presente che nel mondo antico rientrava nei contenuti della grammatica anche la critica letteraria.

[192] Orazio, *Ars* 333 sg., aveva puntualizzato nel *prodesse* e *delectare* la finalità della poesia: Müller 1954, p. 241.

[193] Si rammenti che nell'antichità cristiana Agostino fu uno dei pochissimi, insieme con Gregorio di Nissa, a sostenere il carattere convenzionale, anziché naturale, del linguaggio dell'uomo: cfr., p. es., *de mus.* III, II 3; VI, IX 24.

[194] In un'azione drammatica il contenuto del racconto è inventato, ma la sua narrazione, che ricade sotto il controllo della grammatica, è vera: cfr. anche Ceresola 2001, p. 53.

[195] Qui la dialettica è definita in latino *ars disputatoria*, dove va rilevata l'estrema rarità di *disputatoria*. In II, XI 21 al *definire* si aggiungeranno il *distribuere* e il *distinguere* per caratterizzare i compiti della dialettica, come in *Ord.* II, XIII 38, e Plotino, *Enn.* I 3, 4: la dialettica «consiste in un'abitudine (ἕξις) che permette di parlare secondo ragione su ogni realtà, dando di essa l'esatta definizione, la differenza rispetto alle altre cose e rivelando quanto ha in comune con esse». Per *definire* s'intende individuare il significato dei vocaboli; per *distribuere* e *distinguere* distinguere i vocaboli secondo genere e specie e le varie parti del discorso. Cfr. Pizzolato 1994, p. 50.

[196] In latino *nemo ... nescire dici potest*. La doppia negazione afferma, quindi chi ha imparato e ritiene ciò che ha imparato sa (*scit*), cioè ha *scientia*. Qui Agostino distingue *scientia* da *disciplina* nel senso che *scientia* indica il sapere soggettivo di chi ha imparato, mentre *discipli-*

na indica il contenuto oggettivo che il discente ha appreso: cfr. Gentili 1970, p. 459.

[197] Lo stesso esempio Agostino propone a *Ord.* II, XII 37, dove tratta distesamente della grammatica.

[198] A causa delle bacchettate ricevute dal maestro: cfr. *Conf.* I, IX 14.

[199] Dato che Dedalo non ha volato realmente, il contenuto del racconto del volo è falso, ma il racconto in quanto tale è un vero racconto. Agostino ripropone in sostanza la mescolanza di falso e vero di cui aveva trattato in II, X 18.

[200] Al *definire* di II, XI 19 si aggiungono il *distribuere* e il *distinguere* (cfr. nota 195) come attività caratterizzanti non soltanto la grammatica e la dialettica, ma ogni disciplina in quanto vera disciplina.

[201] Sulla distinzione tra *diuisio* e *partitio*, cfr. Pépin 1976, p. 172, che cita Cicerone, *Top.* 5, 28: si ha la *partitio* quando «l'oggetto che è stato proposto viene per così dire smembrato (*quasi in membra discerpitur*)», mentre la *diuisio* «abbraccia tutte le specie (*formas*) comprese nel genere che viene definito (*sub eo genere sunt quod definitur*)».

[202] Abbiamo già rilevato che per l'Agostino platonizzante di Cassiciacum la verità esiste di per sé come realtà intelligibile.

[203] Nel senso che proprio la verità coincide con la verità della dialettica, come è detto chiaramente qui sotto.

[204] La valutazione della dialettica come disciplina eccellente rispetto alle altre è attestata anche altrove in Agostino: in *Acad.* III, XVII 37 scrive che Platone l'aveva identificata con la filosofia; in *Ord.* II, XIII 38, la definisce *disciplina disciplinarum*; in *Doctr. chr.* II, XXXV 53 leggiamo che la dialettica, definita scienza del definire dividere ripartire, «non è stata istituita dagli uomini, ma di essa si è presa conoscenza nell'ordinamento razionale della realtà». Si tratta comunque di una tradizione scolastica, rimontante a Platone e valorizzata dagli stoici. Cicerone, in *Fin.* II 18, afferma che la dialettica contiene ogni scienza. Su tutto ciò, cfr. anche Pépin 1976, p. 188 sgg.; Brachtendorf 2001, p. 25 sgg.

[205] In latino *forma et species*, termini che nei *Soliloqui* Agostino adduce per significare la forma di un oggetto percepibile con i sensi (per *species* cfr. anche II, III 3 e II, VI 10), mentre abitualmente questi termini sono da lui utilizzati per rendere la nozione delle idee platoniche: cfr. Doucet 1993a, p. 556.

[206] Per questa apodittica affermazione si veda anche *Imm. an.* 4, 5. Agostino l'aggiunge a due altri esempi di ben maggiore evidenza, ma anche in questo egli si allinea con la tradizione platonica: cfr. Plotino, *Enn.* IV 7, 10 (le scienze [αἱ ἐπιστῆμαι] sono interne all'anima); Müller 1954, p. 242.

[207] Agostino le aveva apprese dalle *Categorie* di Aristotele, che aveva conosciuto quando a vent'anni era studente di retorica: *Conf.* IV, XVI 28.

[208] Tra le qualità che ineriscono inseparabilmente a un soggetto Ago-

stino distingue quelle che non si identificano coll'oggetto (il colore rispetto alla parete) e quelle che con esso s'identificano (il colore bianco rispetto alla neve, il calore rispetto al fuoco), sì che il soggetto non può sussistere senza di loro. Per gli esempi del fuoco e della neve, anche se con prospettiva un po' diversa, cfr. Platone, *Phd.* 103cd; per il rapporto della definizione agostiniana con Porfirio, *Isagoge* 9, 15, cfr. Doucet 1993b, p. 44 sg.

[209] Uno di essi è sicuramente Platone, con riferimento a *Phd.* 102 sgg. Cfr. 105d: «Dunque l'anima non sarà mai che possa accogliere in sé il contrario (cioè, la morte) di ciò che sempre ella reca seco (cioè, la vita)» (trad. Valgimigli). A Platone, tra i grandi filosofi va aggiunto probabilmente Plotino, soprattutto quanto al concetto dell'illuminazione, anche se non si può addurre un riscontro esaustivo (cfr. comunque *Enn.* IV 4, 29), e si è pensato anche a Porfirio. Per dettagli cfr. Doucet 1993c, p. 109 sgg.

[210] Sull'argomento dei contrari Platone si diffonde a lungo in *Phd.* 103ad.

[211] Per il *discedere* e l'*exstingui* dell'anima Agostino dipende da Cicerone, *Hort.*, fr. 97, e forse la dipendenza si estendeva a un contesto più ampio: cfr. Müller 1954, p. 242 sg. Si rammenti che gli epicurei sostenevano che l'anima condivide la morte del corpo, e gli stoici ne ammettevano la sopravvivenza soltanto in modo parziale.

[212] Cfr. ancora Cicerone, *Tusc.* I 14.

[213] Agostino probabilmente allude agli epicurei: cfr. Epicuro, *Ep. ad Menoeceum* 124-5.

[214] Cfr. *Imm. an.* 1, 1, dove questa argomentazione è esposta in termini molto simili. Siamo evidentemente in un ambito di tradizione platonica: cfr. Platone, *Men.* 86ab; *Phd.* 105de; Plotino, *Enn.* IV 7, 12; Pépin 1964, p. 214 sg.; Madec 1994, p. 110.

[215] Agostino non dà una vera risposta a questa osservazione, il che ha indotto Oroz Reta 1987, p. 173, a parlare, a proposito della lunga trattazione sui falsi, di veri e propri *excursus* giustificati dal carattere di *exercitatio animi* dello scritto agostiniano. Né vanno dimenticate le esigenze della retorica, che impongono un andamento mosso e frastagliato al discorso: ne è eloquente esempio la pausa che interrompe la discussione proprio qui sotto.

[216] In *Imm. an.* 4, 6 Agostino propone la stessa difficoltà e conclude: «... è evidente ancora una volta che l'animo umano è immortale, e che tutti i veri principî razionali esistono nei suoi recessi, per quanto esso sembri non possederli o averli perduti a causa dell'ignoranza e della dimenticanza». La difficoltà sarà discussa nel prosieguo del dialogo. Cfr. anche Zum Brunn 1969, p. 33.

[217] Non c'è accordo sul nome di questo personaggio, identificato dagli antichi editori e da molti studiosi moderni con Ambrogio, men-

tre di recente è stato fatto anche il nome di Manlio Teodoro, il leader del cosiddetto circolo neoplatonico di Milano, con il quale Agostino fu in contatto letterario a Cassiciacum, dedicandogli il *de beata uita*. Si veda, in merito a questa seconda attribuzione, Courcelle 1950, p. 202 sgg.; Catapano 2006, p. 617 sg., cui si rinvia per altri riferimenti bibliografici. In effetti da più segni si ricava che il rapporto di Agostino con Ambrogio potrebbe non essere stato così idilliaco, come ancora in tanti continuano a credere e scrivere. Per l'aristocratico Ambrogio Agostino era pur sempre il *parvenu* che aveva fatto carriera con l'appoggio dei manichei, e di questo Agostino non poteva non essere consapevole. In proposito si veda anche Pincherle 1974, p. 385 sgg.

[218] Questo altro personaggio è stato identificato con Zenobio, il dedicatario del *de ordine*, del quale per altro si sa molto poco. Cfr. comunque Bardy 1954, p. 35 sgg.; Catapano 2006, p. 618.

[219] Agostino accenna a tale questione a II, XIX 33, ma solo per rinviarla ancora.

[220] Come abbiamo già avuto modo di rilevare, la concezione della verità come realtà intelligibile, in altri termini l'idea di verità, tipicamente platonica, è il fondamento su cui poggia tutta la trattazione dei *Soliloqui*.

[221] Si è pensato a Manlio Teodoro e a Zenobio (cfr. Müller 1954, p. 244), ma non è detto che qui Agostino avesse in mente una specifica persona.

[222] È un frammento della *Medea* di Pacuvio, citato da Cicerone, *Inu.* I 27. Agostino, che lo cita anche in *Ep.* 7, 4, insiste nel proporre esempi d'argomento letterario perché la convergenza di un enunciato vero e di un contenuto falso, che imita la realtà senza poterla realizzare, permette di introdurre il concetto di somiglianza, sul quale insiste il prosieguo dell'argomentazione. In un contesto di letteratura drammatica Agostino può insistere sul falso che non è anche ingannatore, ma è evidente che il ragionamento può essere esteso anche al di là del falso d'argomento drammatico.

[223] Si conclude qui la lunga argomentazione sul falso che Agostino aveva impostato in II, VI 10 sul rapporto di somiglianza che c'è tra l'oggetto vero e quello falso.

[224] Sulla possibile valenza giuridica di questi dati, cfr. de Labriolle 1939, p. 408. Comunque, se fosse lecito indossare una veste femminile per ingannare il nemico era un tema di *declamatio* nelle scuole di retorica: cfr. Pizzolato 1994, p. 8.

[225] In effetti questo specifico argomento nulla ha a che vedere coll'argomento in discussione. La breve digressione ha solo la finalità di alleggerire la tensione dialettica.

[226] Cfr. Quintiliano, *Decl. min.* 282: Hagendahl 1967, n. 530.

[227] In latino *aut certe corpus*. Questa espressione, attestata dai mss., è stata espunta dal testo, in quanto considerata interpolata, nell'edi-

zione Hörmann, ma né Gentili né Catapano hanno accettato l'espunzione, in quanto il successivo intervento della Ragione, se la verità sia in un corpo, non si spiegherebbe secludendo l'*aut certe corpus*, di significato per altro ben poco chiaro. La traduzione di Gentili, accolta anche da Moda, «e che tutto è corpo», mi pare che forzi troppo l'immediato significato dell'espressione, anche se dà senso, proponendo la concezione materialistica della realtà propugnata dagli stoici. Cfr. anche Catapano 2006, p. 619.

[228] La risposta di Agostino si spiega soltanto in funzione della volontà di portare avanti questa sofistica discussione, dato che sappiamo bene come tutto il ragionamento dei *Soliloqui* si fondi sulla convinzione che la verità sia una realtà intelligibile, perciò del tutto estranea ad alcunché di corporeo.

[229] Con questa battuta Agostino accantona l'argomento del vuoto, per certo passibile di sottile discussione ma non direttamente pertinente l'attuale tema del dibattito. Sull'affermazione dell'irrealtà del vuoto nella tradizione filosofica, cfr. Gentili 1970, p. 477.

[230] In latino *uere uerum*. Il corpo è imitazione della verità (cfr. *infra*), perciò è soltanto *uerum*; l'anima è *uere uerum* grazie alla presenza in essa della verità, qualità sostanziale con la quale essa s'identifica. Per dettagli in argomento, e in particolare sull'ascendenza porfiriana della gradazione degli esseri, cfr. Doucet 1993a, p. 547 sgg.

[231] Agostino lo aveva già affermato a II, XI 21.

[232] In latino *aliqua forma et specie*. Agostino considera i termini *forma* e *species* in relazione al corpo quali sinonimi, come già Cicerone (*Top.* 7, 30): du Roy 1966, p. 188.

[233] Ma soltanto materia informe: *Ord.* II, XVI 44.

[234] L'anima è vera forma, perciò *uere uera* in quanto s'identifica con la verità, mentre il corpo è solo imitazione della verità, e perciò non può identificarsi con l'anima.

[235] In sostanza, l'immortalità della verità assicura l'immortalità dell'anima nella quale c'è la verità. Cfr. anche *Imm. an.* 1, 1 sgg. La fonte più diretta di questa dimostrazione platonizzante è ancora Plotino, *Enn.* IV 7, 8-10; cfr. Gilson 1949, p. 68; Verbeke 1954, p. 332 sg.

[236] Sono definizioni di geometria euclidea.

[237] La raggiunta certezza dell'immortalità dell'anima esige da parte di Agostino il ritorno in sé, che è dire la presa di coscienza della conversione alla vita spirituale: cfr. Zum Brunn 1969, p. 33 sg.

[238] Con queste parole Agostino potrebbe aver voluto alludere alla progettata composizione del terzo libro dei *Soliloqui*, mai realizzata, ma anche, ormai deciso a interrompere i *Soliloqui*, a un'altra opera da dedicare a questo argomento.

[239] «Per gli stoici la *phantasia* è un'affezione dell'anima, che si produce come una reale alterazione (fisica) della sua parte più nobile, l'ege-

monico, generando immediatamente il *phantastòn*, che è l'immagine interiore in cui quell'impressione risulta definita "visivamente"» (Ceresola 2001, p. 57; cfr. anche Dulaey 1973, p. 93 sgg.). Qui *phantasia* e *phantasma* sono addotti da Agostino come sinonimi. In *de mus.* VI, XI 32, di poco posteriore, Agostino con *phantasia* indica un'immagine trattenuta dalla memoria, mentre *phantasma* significa un'immagine prodotta da un'altra immagine: «In un modo infatti penso a mio padre, che ho visto spesso, e in un altro a mio nonno che non ho mai visto. Il primo è una "fantasia", il secondo un "fantasma"». Cfr. Catapano 2006, p. 620. Se poi ci chiediamo a qual fine, proprio in chiusura di opera, Agostino abbia introdotto questo argomento tanto specifico, possiamo ipotizzare che, prendendo le mosse da questo quesito terminologico, egli abbia modo di accennare alla dottrina platonica della conoscenza come reminiscenza, che può essere considerata come un corollario della dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

[240] Questa specie di *excusatio* di Agostino è quanto mai significativa: egli era perfettamente consapevole che alla conclusione alla quale era giunto in merito all'immortalità dell'anima si poteva arrivare per via molto più breve, e che buona parte della precedente autodiscussione era in sostanza un'esercitazione dialettica, condizionata anche da esigenze di tipo retorico. Comunque, sulla *exercitatio animae* in Agostino, cfr. Oroz Reta 1987, p. 168.

[241] Sull'attività della memoria, con espressioni che, in qualche modo, richiamano quelle di questo contesto, Agostino sarebbe tornato in *Conf.* X, XVIII-XIX 27-8: cfr. Müller 1954, p. 245.

[242] Per una dettagliata analisi di questo passo, nel quale sono confluiti spunti dei dialoghi precedenti e richiami neoplatonici e ciceroniani, cfr. Doignon 1984-85, p. 116 sgg. Quanto alle discipline liberali (cfr. Pizzolato 1994, p. 38), qui tanto positivamente apprezzate, in tarda età Agostino si sarebbe espresso in termini molto diversi: *Retr.* I, III 2 (a proposito del *de ordine*): «Mi rammarico ... di aver dato troppo peso alle discipline liberali sulle quali grande è l'ignoranza di molti santi, mentre alcuni, pur conoscendole, non sono santi».

[243] Preciso accenno alla dottrina platonica della conoscenza come reminiscenza del mondo delle idee, come in *Quant. an.* 20, 34, anche se Agostino non accenna affatto a una vita anteriore dell'anima: oltre ovviamente a Platone, *Men.* 81 sgg., cfr. Plotino, *Enn.* I 2, 4; Müller 1954, p. 245. In *Retr.* I, IV 4 Agostino, da tempo non più platonico, avrebbe disapprovato questo accenno, affermando che anche degli ignoranti, se rettamente sollecitati, avrebbero potuto contemplare, nei limiti delle loro possibilità, le verità immutabili, «perché risplende in loro la luce della ragione eterna ... non perché le abbiano conosciute un tempo e se ne siano poi dimenticati, come hanno creduto Platone e quelli che la pensano come lui». Cfr. anche Boyer 1940, p. 214.

[244] In latino *facies ueritatis*. Cfr. anche *Ord.* I, VIII 23: «che cosa è il volto di Dio (*dei facies*) se non la verità che sospiriamo e che ci fa ritornare, quando l'amiamo, belli e puri?». La verità, volto di Dio, s'identifica con Cristo *qua deus* (cfr. *Eu. Io.* 14, 6). Cfr. anche du Roy 1966, p. 159; per il riferimento a Cicerone, *Tusc.* I 57, dove viene sintetizzato l'argomento del *Menone* platonico, e a Plotino, *Enn.* I 6, 4, per la rivelazione del volto della giustizia e della temperanza, cfr. Doignon 1984-85, pp. 119, 121.

[245] In latino *uelut in speculum cogitationis*. Il tema dello specchio, di ascendenza platonica (*Primo Alcibiade*), in quanto l'immagine in esso riflessa è un'apparenza, presenta un risvolto per lo meno ambiguo, richiamante alla lontana la dottrina della caduta dell'anima. Inoltre qui *cogitare*, derivato da *cogere*, conserva il significato di mettere insieme suggestioni diverse, donde la valenza negativa dell'espressione. Su questo e sulla profonda rielaborazione cui Agostino ha sottoposto le ascendenze platoniche del tema, in modo da non implicare il motivo della caduta dell'anima, cfr. Doucet 1992, p. 221 sgg.

[246] Cfr. ancora Doignon 1984-85, p. 121, per il riferimento ad Agostino, *Ep.* 7, 4, di poco posteriore ai primi *Dialogi*, dove sono esemplificate queste finzioni fallaci che possono nascere da studi liberali male indirizzati.

[247] In questo caso l'anima è capace di cogliere direttamente l'essenza della figura geometrica, mentre la *cogitatio*, cioè il pensiero rappresentativo, conosce quella figura come la ricava dal contatto con dati esterni. È ancora un accenno alla dottrina della reminiscenza. Cfr. anche Ceresola 2001, p. 58 sg.

[248] L'obiezione poteva venire, p. es., dagli stoici, per i quali la capacità conoscitiva dell'anima si fondava sui dati forniti dalla conoscenza sensibile: cfr. Gentili 1970, p. 485.

[249] Queste definizioni di geometria euclidea hanno platonicamente la finalità di dimostrare che la capacità conoscitiva dell'anima estende la sua attività al di là dei dati che le sono forniti dalla conoscenza sensibile. La fantasia non ha tale capacità, anzi è inferiore anche alla conoscenza sensibile, perché dipende da essa. Cfr. Ceresola 2001, p. 62.

[250] Accenno al *de immortalitate animae*.

[251] Proprio all'inizio del *de immortalitate animae* (3, 3) Agostino dimostra che i mutamenti che subisce il corpo non provocano mutamenti nell'anima. In effetti con questo accenno al timore della morte proprio alla fine dei *Soliloqui* egli vuole significare che neppure a questo punto dell'itinerario spirituale il timore della morte è stato rimosso: cfr. Müller 1954, p. 246.

INDICI

INDICE DEI TESTI CITATI

La prima cifra del riferimento numerico indica la pagina,
la seconda la nota.

AVGVSTINVS

Confessiones
I, IX 14 147, 198
III, II 2 145, 179
III, IV 78 136, 89
IV, XVI 28 147, 207
VI, VI 9 135, 88
VI, XII 19 136, 93
VI, XIII 23 136, 91
VII, IX 13 131, 50
VII, XXIV 27 130, 37
IX, II 4 125, 3
IX, IV 22 137, 101
X, XVIII-XIX 27-8 151, 241
X, XXIX 40 129, 32
XIII, XI 12 140, 139

contra Academicos
I, I 1 sqq. 128, 21
I, I 3 135, 78
I, VII 19 132, 57
II, II 5 137, 102
II, V 12 135, 80
II, XII 27 140, 132
III, VI 13 137, 95
III, VII 18 132, 53
III, XI 5 141, 163
III, XIII 29 146, 190
III, XVII 37 147, 204
III, XVIII 41 131, 50

contra Iulianum
I, IV 12 141, 150

de beata uita
1, 4 132, 50
2, 7 140, 136
4, 25 135, 83

de ciuitate dei
XIX, II 137, 97

de diuersis quaestionibus LXXXIII
30 136, 97

de doctrina christiana
II, XXXV 53 147, 204

de haeresibus (PL XLII)
23 137, 102

de immortalitate animae
1, 1 148, 214; 150, 235
3, 3 152, 251
4, 5 147, 206
4, 6 148, 216
16, 25 141, 144

de musica
III, II 2 146, 193
V, XII 23 132, 59
VI, IX 24 146, 193
VI, XI 32 151, 239

de ordine
I, I 1 127, 12
I, VIII 23 152, 244
I, VIII 24 133, 66
II, VII 24 138, 114
II, XII 37 147, 197
II, XIII 38 146, 195; 147, 204
II, XVI 44 150, 233
II, XVIII 47 130, 42

II, XIX 51 131, 71
de quantitate animae
20, 34 151, 243
26, 53 134, 69
33, 76 134, 71
de trinitate
IV, XV 20 130, 37; 143, 162
Epistulae
7, 4 149, 222; 152, 246
Retractationes
I, III 1 138, 116
I, III 2 151, 242
I, IV 1 140, 133; 144, 171
I, IV 2 127, 13; 128, 18
I, IV 3 129, 28; 134, 75; 138, 110; 138, 118

BARNABA
Epistula
5, 4 134, 67
5, 10 133, 62

CATVLLVS
Carmina
76, 25 137, 107

CICERO
Academica priora
II 66 132, 53
II 79-92 143, 164
II 145 132, 57
Academica posteriora
I 24 139, 129
Actio II in Verrem
IV 135 146, 189
Brutus
84 145, 187
de amicitia
6, 20 137, 109
de finibus
II 18 147, 204
IV 48 141, 150
de inuentione
I 27 149, 222
de oratore
I 1 125, 2
Hortensius
fr. 97 148, 211
Topica
5, 28 147, 202
7, 30 150, 232
Tusculanae disputationes
I 14 148, 212
I 57 152, 244
I 68 129, 29
II 47 134, 70
III 73 131, 48
IV 54 136, 95

CLEMENS ALEXANDRINVS
Protrepticus
12 132, 62

EPICTETVS
Diatribae
I 1 128, 23

EPICVRVS
Epistula ad Menoeceum
124-5 148, 213

HORATIVS
Ars poetica
333 146, 192
Sermones
I 10, 73-4 125, 6

IGNATIVS
Epistulae ad Ephesios
7, 2 133, 66

MARIVS VICTORINVS
aduersus Arrium
III 4 140, 139

MINVCIVS FELIX
Octauius
1, 1 125, 2

PLATO
Leges
688d 140, 138
Menon
81 151, 243
86ab 148, 214
Phaedon
102 148, 209
103ad 148, 210
103cd 148, 208
105de 148, 214
Phaedrus
246bd 138, 119
Sophistes
239d 145, 181
Theaetetus
153d 142, 160
Timaeus
52b 139, 129

PLOTINVS
Enneades
I 2, 1 144, 170
I 2, 2 143, 166
I 2, 4 130, 40; 133, 65; 134, 69. 70; 151, 243
I 2, 5 136, 94
I 3, 4 146, 195
I 6, 4 152, 245
I 6, 6 134, 73
I 6, 7 128, 25
I 6, 9 127, 14; 134, 73; 138, 111. 112
I 7, 1 133, 62
I 8, 9 134, 67
III 3, 7 127, 12
III 4, 3 142, 152
IV 4, 24 132, 55
IV 4, 29 148, 209
IV 7, 8-10 150, 235
IV 7, 10 147, 206
IV 7, 12 148, 214
IV 8, 4 138, 119
V 1, 3 133, 62
V 3, 2 140, 136
V 3, 4. 6. 8. 9 135, 79
V 3, 7 129, 131
V 5, 3 127, 17
V 6, 4 135, 79
V 6, 6 140, 139
V 9, 11 132, 52; 133, 61
VI 3, 14 132, 52
VI 8, 15 129, 34

PORPHYRIVS
Sententiae
40 129, 34

PROCLVS
in Timaeum
I 376, 31 127, 9

QVINTILIANVS
Declamationes minores
282 149, 266

SACRA SCRIPTVRA
Gen.
1, 26 129, 31
Ps.
24, 4 138, 110
Eu. Matth.
7, 8 128, 24
Eu. Io.
1, 4-5 135, 79
6, 35. 48 128, 24
10, 30 129, 28
14, 6 152, 244
16, 8. 13 128, 24
Act. ap.
17, 23 135, 78
Ep. Rom.
11, 9 127, 16
1 Ep. Cor.
13, 8 134, 72
13, 13 134, 72
15, 14 128, 24
15, 53 128, 25

2 Ep. Cor.
13, 13 130, 38
Ep. Gal.
4, 9 128, 24. 26
1 Ep. Io.
1, 5 135, 79

STOICORVM VETERVM FRAGMENTA
I 19 132, 57
II 42 139, 126
IV 53 132, 57
IV 79 132, 154

INDICE DEI NOMI
E DI ALCUNE COSE NOTEVOLI

La prima cifra del riferimento numerico indica il libro,
la seconda il paragrafo, la terza la linea.

Academici — I 9, 14

Achilles — falsus / uerus II 31, 6

adparere — II 3, 13

adsentire — falsis II 3, 29. 36

Alypius — I 8, 2. 42

amare — se uiuere II 1, 27; deum I 7, 22; amicos I 7, 24; rationem I 7, 33; sapientiam I 25, 14; uitam I 22, 13;

amarus — -ra suauitas I 15, 20

amator — sapientiae I 22, 1; I 23, 1

amicitia — -tiae lex I 8, 34

amicus — -cos amare, diligere I 7, 24; I 8, 36; I 22, 13; amittere I 16, 13

amor — I 14, 6; pulchritudinis I 22, 14

Andromacha — falsa II 18, 22

anima, -mus — I 13, 15; I 14, 1. 11; rationalis I 7, 31; beata I 14, 14; sempiterna II 4, 8; in corpore I 14, 9; uiuit semper II 4, 8. 19; II 33, 7; sentit II 6, 8; fallitur II 3, 39; de morte secura II 23, 24; an cum corpore moriatur II 23, 28; uiuit in puero mox nato II 36, 10; in corpore quasi lumen II 23, 27; quod patitur in sensu aut apud seipsam II 11, 10; nulla -ma sine sensu II 3, 42; -mas nasci et interire II 5, 33; -mus imperitorum II 33, 6; -mae immortalitas II 4, 14; II 5, 10; II 24, 1. 19; II 33, 22; libertas I 17, 29; aspectus I 13, 3; -mi morbus I 16, 29; intentio I 21, 6; -ae est deum uidere, hoc est intellegere I 14, 1-2; -mo uoluere I 21, 4; -mam scire I 7, 5; adsequi I 8, 29; inquirere I 20, 3; cognoscere I 27, 10; sine -ma non potest esse rerum natura II 5, 6. 29; de -ma libri alieni II 25, 5; quomodo in -ma sit disciplina disputandi II 25, 7; II 27, 10; in -mo disciplina manet semper II 24, 15; in -mo disciplina est inseparabiliter II 33,

6; ueritas in -mo II 33, 3-5; disciplina et ueritas in -mo imperito II 33, 28
arbor falsa II 10, 17
argentum falsum II 29, 41; II 30, 1
aspicere, -ectus I 12, 7. 8; I 13, 3; I 14, 7
auditus in -tu similitudines II 12, 3

bonum I 1, 2; I 21, 12; I 23, 5; summum bonum deus I 6, 3; sapientia I 21, 12; bonum et pulchrum II 3, 6 (Christus)

caecitas I 26, 18
caelum I 11, 19
calor falsus II 35, 6
caritas I 3, 18; I 6, 19; I 12, 30; I 14, 4. 17
cauea I 24, 11
Christus (nulla aperta laudatus appellatione) opera Christi I 3, 1 sqq.; per quem accepimus ne omnino pereamus I 3, 20; nomina Christi: ueritas I 3, 1; sapientia I 3, 2; uita I 3, 3; beatitudo I 3, 5; bonum et pulchrum I 3, 6; lux intellegibilis I 3, 8; medicus I 27, 7
cibus -orum iucunditas I 17, 39
Cicero I 17, 10
circuitus II 13, 3; II 25, 2; II 26, 1; II 34, 8
ciuis I 1, 19
cogitatio I 16, 10; -nis imaginatio II 20, 25; cogitare II 1, 20
cognitio diuina I 20, 28
comoedia II 16, 13; II 18, 4; cf. poema
comparatio I 11, 9
compendium I 26, 5; II 31, 19-20
conclusio II 4, 14; II 27, 18; -siuncula I 1, 17
conditor deus I 2, 1
conlectio II 2, 27
Cornelius Celsus I 21, 11
corpus I 14, 8; an sentiat II 3, 2; non potest esse sine anima II 6, 18; lumini obiectum II 11, 25; recipit interitum II 32, 9; continetur aliqua forma et specie II 32, 18; -ris sensus I 14, 10; dolor I 21, 1; mors II 23, 24; II 33, 24; in -re anima II 23, 27; calor II 22, 18; in -re imago ueritatis II 32, 7-8; -ris figurae habent imitationem ueritatis, ideo falsae sunt II 32, 25; post hoc -us beatissimum quiddam II 36, 14; corporeus II 6, 1; -rea tantum sensibus uidentur II 7, 20
crocodilus II 15, 11

cupiditas I 25, 17

Daedalus II 20, 11
daemones II 11, 21
definitio II 20, 35 (cf. disciplina)
delectare -andi uoluntas II 16, 14
dens -tium dolor I 21, 4
deus unus I 4, 1; semper idem II 1, 9; summum bonum I 6, 3; aeterna uera substantia I 4, 2; secretus I 15, 10; pater I 5, 16; I 6, 5 sqq.; II 9, 5; uniuersitatis conditor I 2, 1; pater ueritatis, sapientiae, lucis intellegibilis I 2, 15; I 2, 17; I 3, 8; non utitur sensibus II 6, 7; fecit hominem ad imaginem suam I 4, 24; promittit beatissimum quiddam post hoc corpus II 36, 13; dei scientia I 11, 6; I 16, 5; maiestas I 11, 24; uisio I 13, 11; leges I 4, 15; opera I 2, 3 sqq.; mirabilia I 4, 2 sqq.; clementia I 6, 2-3; regnum I 6, 18; deum orare I 7, 1; scire, noscere, cognoscere I 7, 5; I 8, 2; I 9, 3; I 10, 17; I 27, 10; percipere I 10, 19; uidere I 14, 1. 9; intellegere I 15, 3; quaerere, inquirere I 18, 13; I 20, 3; redire ad deum II 9, 9
diligere seipsum I 8, 36; amicum I 8, 36
disciplina I 9, 31; I 11, 5; I 15, 3-4; a discendo II 20, 2; geometrica I 9, 11 (cf. geometrica); -nae officium I 23, 28; disciplina disputandi II 19, 1; -na disputandi est ueritas qua omnes -nae sunt uerae II 34, 10; omnes -nae uerae II 20, 4. 26; II 21, 7; II 31, 3; eo uera quo -na II 21, 17; -na est ueritas II 24, 16; -na semper in anima II 24, 26; quomodo in anima sit -na disputandi II 25, 7; II 27, 10; -na in anima nequit separari II 22, 9; II 33, 15; in -nis definitiones, diuisiones et ratiocinationes II 20, 3; II 21, 3. 20-1; -na in animo imperito II 33, 29; -nae obliuione obrutae discendo refodiuntur II 35, 2
dissimilitudo -litudo intellectus I 11, 15; mater falsitatis II 13, 22; II 15, 6; dissimilis: cf. similitudo
diuinus -na cognitio I 20, 28; -num auxilium II 16, 2
diuisio II 20, 35 (cf. disciplina)
diuitiae I 17, 5
dolor -or corporis summum malum I 21, 12
dormiens -ntes II 17, 12

eloquentia ille in quo -tia reuixit II 26, 23-4

esse II 1, 49; scis te esse II 1, 10; esse aliquid in aliquo duobus modis II 22, 4
exercitatio I 27, 3-4; -tatus II 34, 3

fabula uera II 20, 15; mendacium ad delectandum compositum II 19, 12-3; fabulosa ad grammaticam pertinent II 19, 9
facies ueritatis II 35, 4. 11
fallax II 16, 6; qui habet fallendi appetitum II 16, 7; quid intersit inter fallacem et mendacem II 16, 12
fallere, falli I 14, 11; II 3, 11 (de sensu). 18; II 34, 19; falli in sensibus II 11, 23; anima -tur II 3, 39; -endi uoluntas II 16, 14 (cf. fallax)
falsitas I 21, 20; II 4, 2; II 5, 7. 18; similitudo ueri II 12, 2; in rerum natura II 5, 27; non in rebus sed in sensu II 3, 35; nulla -tas sine sensu II 3, 42; II 4, 16; mater -tis II 10, 25-6 (similitudo); II 13, 22; II 15, 6 (dissimilitudo); -tem formidare II 18, 26
falsus (cf. uerus) I 14, 19; I 28, 13; omne uerum non est falsum I 29, 23-4; -is adsentire II 3, 29. 36; quid sit -um II 3, 31; II 10, 1; an -sum sit quod aliter uidetur atque est II 5, 25; II 8, 5; II 10, 2-3; II 15, 29; -sum, non fallens II 29, 34; -sa arbor, turris, infractio remi II 10, 17-9; -sa imago II 13, 9; imaginatio II 3, 17; -sae uoculae II 12, 8; -sa figura corporis II 32, 36; -si colores et forma II 35, 6; -sa mulier II 30, 12; -sum argentum II 29, 42; -sa et uera res II 8, 10; nec uerum nec -sum II 5, 27; -sa uerisimilia II 12, 26; -sum imitatione ueri II 29, 30; II 30, 28; -sa habent similitudinem ueri II 10, 5. 8; II 15, 2; II 19, 7. 38; -sum habet aliquid simile et dissimile ueri II 15, 14; -sum fingit esse quod non est aut tendit esse et non est II 16, 4; II 17, 3; aliud est -sum esse uelle, aliud uerum esse non posse II 18, 3; poemata et alia hominum opera -sa sunt quadam necessitate II 18, 9; quaedam sunt uera et -sa II 18, 17; II 20, 22; II 31, 6; -sa in somniis uerisimilia II 10, 7; uerus tragoedus / -sus Hector II 18, 21; uera pictura si falsus equus II 18, 23; in speculo uera hominis imago si -sus homo II 18, 24 (cf. speculum); si quid falsum est, est II 29, 19
fides I 3, 18; I 5, 19; I 12, 13. 22; I 14, 3. 12
figura corporis II 32, 35 (cf. corpus); geometrica II 32, 31
finis -nis aspectus est uisio dei I 13, 11

forma II 32, 19; falsa II 35, 6; -ma et species II 22, 8; II 32, 19
fugitiuus I 5, 7-8
furentes II 17, 12 (cf. somniantes)

geometrica I 9, 11. 29; I 10, 26; II 32, 25; -cae figurae sunt uerae II 32, 34; II 33, 2-3; geometres I 11, 6
grammatica disciplina moderatrix uocis articulatae II 19, 13; uera II 19, 3; II 21, 5; eo uera quo disciplina II 20, 1; -ca et disciplina disputationis II 19, 20

Hector falsus II 18, 22
Hecuba falsa II 18, 11
Hercules falsus II 18, 22
histrio II 18, 29; II 30, 13
homo factus ad imaginem dei I 4, 24; compositus ex anima et corpore I 21, 14
honores I 17, 13; I 18, 11

ignis II 22, 25; calor in igne II 22, 8
ignorare seipsum I 8, 37; ignorantia II 1, 44
imaginatio falsa II 3, 17; fallax II 35, 10; uitanda II 35, 9; -tio cogitationis II 35, 25
imago -nes deteriores II 12, 10; in speculo II 11, 7. 18; II 13, 9 (falsa); -go de speculo tendit esse quod non est II 17, 5
imitatio ueri II 29, 13; II 30, 28; II 32, 35; imitari uerum II 29, 15
immortalis animus, -a II 23, 9; II 24, 1; II 32, 4; II 33, 22; deus II 32, 4; res I 28, 9; -lia uera I 29, 21; scire se esse -lem II 1, 22; immortalitas: cf. anima
imperitus animus II 33, 28
inane II 31, 22; -ne et uerum II 31, 41; nihil -ne praeter -ne II 31, 28
infames ueri II 30, 13
intellectus II 13, 15; ad animam pertinet II 3, 4; in anima et deo II 3, 7; -ctu comprehendere sensibilia II 6, 2; percipere I 9, 24; noscere I 8, 26; adsequi I 8, 41
intellegere I 13, 16; deum I 14, 1-2; scire se -ere II 1, 50; de -endo disserere II 36, 1-2; intellegentia II 33, 3; efficit beatum II 1, 48; non sensu sed -ntia iudicare I 28, 13; intellegibilis I 11, 23; I 15, 3
interitus corporis II 32, 9; interire: cf. ueritas

lapis II 7, 3; -des in gremio terrae non uidentur II 7, 7
latro I 7, 32
lex dei I 4, 15
liberalis disciplina II 35, 1; usus I 17, 9; otium I 16, 24
libertas animae I 17, 29
libri de anima II 26, 5
linea I 9, 12; I 10, 1. 20; II 33, 10; -as innumerabiles duci per punctum II 35, 26-7
littera -ris mandare I 1, 16
lux I 15, 5; I 24, 10; intellegibilis I 2, 17; I 3, 8; mentium I 23, 5; in sole II 22, 8; -is et noctis uicissitudo I 4, 10; lumen in tenebris II 23, 16

magister (Augustini) II 20, 8
malum I 1, 2-3; I 21, 12
Medea falsa II 29, 15
medicus (Christus) I 27, 7
memoria -ae infundi II 34, 33; mandare, commendare I 1, 8; I 9, 9; in -am reuocare II 24, 11
mendax (cf. fallax) II 16, 6; -dax a mentientibus fit II 16, 10; mentiri II 16, 15; mendacium II 16, 13
mens I 12, 3. 11; I 21, 7; interior II 35, 13; -tium lux I 23, 5; in -em uenire I 16, 9
metus doloris, mortis I 16, 14
mimi II 16, 13; II 18, 5
morbus I 25, 12
mors corporis II 23, 24; II 33, 24; in corpore II 29, 21; absorbetur in uictoriam I 3, 9; -em timere I 20, 27; -is metus I 16, 14; II 26, 26; mortalis res I 12, 12; I 28, 15
mulier falsa II 30, 12. 20; muliebribus uestibus amiciri II 30, 23
musicus II 12, 9
Myro -nis bucula II 18, 30

natura -ra rerum non potest esse sine anima II 5, 6. 29; nulla falsitas in -ra rerum II 5, 27
negotium I 27, 11
nescire multi dicunt quae -iunt I 9, 5
noscere deum I 8, 2. 13; lineam, sphaeram I 9, 19. 20
nox -ctis uicissitudo I 4, 10

obliuio II 34, 15. 26; II 35, 2; -ne sepultum II 34, 24

oculus I 12, 7; I 23, 7; corporis I 17, 1; I 25, 1; -os exercere I 23, 15; -orum sanitas I 17, 33; iudicium II 2, 23
orare deum I 1, 15; I 9, 6
orbis per magnos -es recursus I 4, 13
oua similia / uera II 13, 8

paries II 3, 9; II 5, 21; color in -te II 22, 25
partitio II 21, 2
percipere I 9, 24; deum I 10, 19; perceptionem habere I 9, 34
phantasia, -sma II 34, 5; II 35, 29; differt a ueritate II 35, 31
philosophus -phi magni II 33, 14
pictura II 11, 19; tendit esse quod non est II 17, 8; pictorum opera II 18, 5
pila II 35, 18
Plato I 9, 2
Plotinus I 9, 2
plumbum falsum argentum II 29, 42; II 30, 1
poema -mata mendaciorum plena II 16, 13; falsa sunt quadam necessitate II 18, 9
Priamus falsus II 18, 13
probabilis -lia an uera? I 15, 14
proficere I 18, 1; I 19, 10
pugio plumbeus II 5, 1
pulchritudo I 14, 6; I 25, 7; -nis amor I 22, 14; bonum et pulchrum (Christus) I 3, 6
punctum II 35 2 (cf. linea)

quadratum II 35, 12

ratio I 13, 3; II 33, 22; II 35, 26; animae I 13, 3; -tio in mentibus ut aspectus in oculis I 12, 6; ratiocinatio II 20, 35-6 (cf. disciplina)
recognoscere II 34, 29
recordari, -tio II 34, 13. 17. 22-3. 27
res cf. natura
Roscius II 18, 10

sanitas I 23, 4
sapientia I 9, 18; I 20, 32-3; summum bonum I 21, 12: -am amare I 22, 12; I 25, 14; inuenire I 20, 17; -ae studium I 18, 6; II 31, 4; -ae studiosus I 23, 26; amator I 22, 1; I 23, 1; sapiens I 9, 15
scientia I 5, 19; differentium rerum -ia indifferens I 10, 13-

	4; -ia dei I 11, 7; I 16, 5; rerum II 1, 41; -am profiteri I 9, 17; -iam uocare disciplinam I 9, 32
scire	I 9, 10; deum I 7, 5; I 9, 3; I 10, 17; animam I 7, 5; geometricam I 9, 11; -re se esse II 1, 19; -re se cogitare II 1, 18; cupere -re I 9, 6
sensibilis	I 13, 17; I 15, 2; II 6, 1; -lia fugienda I 24, 7
sensus	I 13, 17; corporis I 14, 10; mens quasi sensus animis I 12, 3; fallitur II 3, 11; ad -um pertinere I 8, 43; -us semper est II 4, 17; nullus -us sine anima II 3, 42; II 4, 17; nulla falsitas sine -su II 3, 42; II 4, 16; -su noscere I 8, 27; iudicare I 28, 12; -suum testimonium I 8, 23; -sibus percipere I 9, 24; uidere II 7, 4; credere I 28, 10; -sus interrogare II 10, 4; in -sibus falli II 12, 23
sententia	falsa II 29, 32. 44
sermocinatio	II 13, 27
similitudo	I 11, 22; I 15, 2; mater falsitatis II 10, 25-6; mater ueritatis II 13, 22; -tudo ueri II 10, 6; II 13, 19; in -dine ueri habitare falsitatem II 12, 2; -dinis duo genera II 11, 1; natura facit -dines deteriores II 11, 15; similia / dissimilia II 15, 13-5
sol	I 15, 9; I 25, 2. 4
Soliloquia	nouum et fortasse durum nomen II 14, 3-4
somnium	in -niis uidere II 10, 7; homines qui uidentur in -niis simillimi uero eoque falsi II 13, 19-20; somniantes II 13, 14; quae uidentur audire -ntes et furentes II 12, 8; -tium imagines deteriores II 12, 20
species	II 3, 19; II 10, 14; forma et -es II 22, 8; II 32, 19
speculum	imago in -lo II 11, 6. 16; II 13, 9; II 18, 24; II 15, 9-10
spes	I 5, 19; I 12, 22; I 13, 18; I 14, 3. 16
sphaera	I 9, 20; I 10, 6. 20
Stoici	I 9, 33
studium, -osus	sapientiae I 18, 6; I 23, 26; II 31, 4
stultus	omnes -ti insani I 19, 5
suauitas	amara I 25, 20
subiectum	-tum / ea quae in -to sunt II 22, 21; esse, manere in -to inseparabiliter II 22, 7. 14; II 24, 13; II 33, 6
tenebrae	I 23, 12; I 24, 10; II 9, 8; -as amare I 25, 2; in -is lumen II 23, 18
terra	I 11, 19; I 15, 5; terrenus I 24, 13
theatricus	II 31, 6
timere	mori I 20, 27

tragoedia II 18, 5

ualetudo I 1, 11; I 23, 25; I 26, 13
uerisimilia II 12, 26
ueritas -tas / uerum I 27, 19-20; I 28, 4-5. 21-2; I 29, 20; II 2, 24; II 29, 1; a -te uerum II 18, 38; -tas non in rebus mortalibus I 29, 5; -tas quaeritur interrogando et respondendo II 14, 5; an -tas occidat II 2, 21; uera in seipsa II 21, 25; non potest interire II 28, 1; II 32, 5; II 33, 6; semper manet II 23, 16; habitat in homine II 33, 23; an in corpore? II 31, 33; -tas non est corpus II 31, 31; -tas in anima II 33, 3-4; -tas in animo imperito II 33, 28; disciplina est -tas II 24, 16; -tem quaerere II 26, 2; adpetere II 18, 27; comprehendere I 27, 14; difficultas inueniendi -tem II 4, 4; per -tem sunt uerae omnes disciplinae II 21, 20-1; disciplina est -tas II 24, 16; imago -tis in corpore II 32, 7-8; similitudo mater -tis II 13, 22; -tis facies II 35, 4. 11; fulgor I 21, 7; -ti credere II 33, 23; a -te alienum II 23, 3
uerus (cf. falsus, ueritas) I 11, 15; I 23, 14. 19; disciplinae sunt -rae II 19, 1-4; quid -rum est? II 3, 14; quod non est falsum II 29, 4; nec -rum nec falsum II 5, 27; an -rum sit quod est ut uidetur II 7, 15; nihil -rum est (per se) II 8, 14. 21; an quicquam -rum sit praeter disciplinam II 31, 3; nihil -um nisi ueritate uerum sit II 31, 25; -rum et inane II 21, 41 (cf. inane); immortalia sunt -ra I 29, 20
uicissitudo lucis et noctis I 4, 10
uidere, -ri I 12, 8; II 3, 32
uir falsus II 30, 12; -ri docti et prudentes II 28, 23
uirtus I 5, 18; I 13, 5; perfecta I 13, 13
uisio I 13, 15; II 34, 7; dei I 13, 11
uita, uiuere (cf. anima) beata I 13, 14; aeterna II 36, 9; in utero II 36, 11; in puero non nato II 36, 10; non admittit mortem II 23, 15; -tam amare I 22, 13; semper uiuere II 1, 55; anima semper uiuit II 4, 8. 19; scire se uiuere II 1, 50; uiuere / sentire II 4, 6
umbra II 33, 25; falsa corpora II 11, 22; -am reddere II 11, 26
uniuersitas I 2, 1
uoculae falsae II 12, 8
uxor I 17, 15; I 18, 18; I 25, 17

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso, filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

La collana è diretta da Piero Boitani e Francesco Sisti. Il vicedirettore è Tristano Gargiulo.

VOLUMI PUBBLICATI

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*
a cura di Manlio Simonetti. [VIII ED.]

Sant'Agostino, *Confessioni*
testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti,
traduzione di Gioachino Chiarini.

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco; [IV ED.]

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco; [III ED.]

vol. III: LIBRI VII-IX, a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato; [IV ED.]

vol. IV: LIBRI X-XI, a cura di Marta Cristiani, Aimé Solignac; [III ED.]

vol. V: LIBRI XII-XIII, a cura di Jean Pépin, Manlio Simonetti. [III ED.]

Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*
a cura di Manlio Simonetti. [IV ED.]

Sant'Agostino, *Soliloqui*
a cura di Manlio Simonetti. [I ED.]

Alessandro nel Medioevo occidentale
a cura di Piero Boitani, Corrado Bologna, Adele Cipolla, Peter Dronke, Mariantonia Liborio. [II ED.]

Anonimo, *Le cose della guerra*
a cura di Andrea Giardina. [IV ED.]

Anonimo, *Origine del popolo romano*
a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri. [III ED.]

L'Anticristo
3 volumi, a cura di Gian Luca Potestà e Marco Rizzi.

vol. I: IL NEMICO DEI TEMPI FINALI. TESTI DAL II AL IV SECOLO; [II ED.]

vol. II: IL FIGLIO DELLA PERDIZIONE. TESTI DAL IV AL XII SECOLO. [I ED.]

L'Apocalisse di Giovanni
a cura di Edmondo Lupieri. [V ED.]

Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*
a cura di Paolo Scarpi, traduzione di Maria Grazia Ciani. [XI ED.]

Arcana Mundi
a cura di Georg Luck.

vol. I: MAGIA, MIRACOLI, DEMONOLOGIA; [V ED.]

vol. II: DIVINAZIONE, ASTROLOGIA, ALCHIMIA. [IV ED.]

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*
a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno. [V ED.]

Aristofane, *Le Donne alle Tesmoforie*
a cura di Carlo Prato, traduzione di Dario Del Corno. [I ED.]

Aristofane, *Le Nuvole*
a cura di Giulio Guidorizzi, introduzione e traduzione di Dario Del Corno. [III ED.]

Aristofane, *Le Rane*
a cura di Dario Del Corno. [VII ED.]

Aristofane, *Gli Uccelli*
a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno. [VI ED.]

Aristotele, *Dell'arte poetica*
a cura di Carlo Gallavotti. [XI ED.]

Aristotele, *Politica*
a cura di Piero Boitani, con la revisione generale di Tristano Gargiulo.

vol. I: LIBRI I-IV, introduzioni di Luciano Canfora e Richard Kraut, traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo, commento di Trevor J. Saunders e Richard Robinson; [I ED.]

vol. II: LIBRI V-VIII, traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo, commento di David Keyt e Richard Kraut. [I ED.]

Arriano, *Anabasi di Alessandro*
a cura di Francesco Sisti e Andrea Zambrini.

vol. I: LIBRI I-III [III ED.] vol. II: LIBRI IV-VII. [III ED.]

Atti e Passioni dei Martiri
a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioachino Chiarini, G.A.A. Kortekaas, Giuliana Lanata, Silvia Ronchey. [VII ED.]

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*
a cura di Mario Naldini. [III ED.]

Beda, *Storia degli Inglesi*
(Historia ecclesiastica gentis Anglorum)
a cura di Michael Lapidge, traduzione di Paolo Chiesa.

vol. I: LIBRI I-II [III ED.] vol. II: LIBRI III-IV. [I ED.]

Bonvesin da la Riva, *Le meraviglie di Milano*
(De magnalibus Mediolani)
a cura di Paolo Chiesa. [III ED.]

La caduta di Costantinopoli
testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI; [VII ED.]

vol. II: L'ECO NEL MONDO. [VI ED.]

Catullo, *Le poesie*
a cura di Francesco Della Corte. [XII ED.]

Il Cristo

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO,
a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti; [VII ED.]

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA
DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti; [VI ED.]

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY,
a cura di Claudio Leonardi; [IV ED.]

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi; [IV ED.]

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE
A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi. [V ED.]

Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno*
a cura di John E. Atkinson e Tristano Gargiulo.

vol. I: LIBRI III-V [V ED.] vol. II: LIBRI VI-X. [IV ED.]

I detti islamici di Gesù
a cura di Sabino Chialà, traduzione di Ignazio De Francesco. [II ED.]

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*
a cura di Carlo Gallavotti. [VII ED.]

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*
a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra. [VI ED.]

Erodoto, *Le Storie*

9 volumi

vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA
a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami; [VIII ED.]

vol. II: LIBRO II: L'EGITTO
a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti; [VII ED.]

vol. III: LIBRO III: LA PERSIA
a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti; [V ED.]

vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA
a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti; [IV ED.]

vol. V: LIBRO V: LA RIVOLTA DELLA IONIA
a cura di Giuseppe Nenci; [III ED.]

vol. VI: LIBRO VI: LA BATTAGLIA DI MARATONA
a cura di Giuseppe Nenci; [IV ED.]

vol. VIII: LIBRO VIII: LA VITTORIA DI TEMISTOCLE
a cura di David Asheri e Aldo Corcella,
traduzione di Augusto Fraschetti; [II ED.]

vol. IX: LIBRO IX: LA BATTAGLIA DI PLATEA
a cura di David Asheri e Aldo Corcella,
traduzione di Augusto Fraschetti. [I ED.]

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*

a cura di Giovanni Vitucci.
Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.

vol. I: LIBRI I-III [X ED.] vol. II: LIBRI IV-VII. [X ED.]

Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei (e altri discorsi)*

introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato,
traduzione e commento di Arnaldo Marcone. [VIII ED.]

Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*

introduzione e commento a cura di Salvatore Pricoco,
testo critico e traduzione a cura di Manlio Simonetti.

vol. I: LIBRI I-II [IV ED.] vol. II: LIBRI III-IV. [II ED.]

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*

a cura di Manlio Simonetti. [IV ED.]

Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia (Itinerarium)*

a cura di Paolo Chiesa. [III ED.]

Inni omerici
a cura di Filippo Càssola. [IX ED.]

Inni orfici
a cura di Gabriella Ricciardelli. [III ED.]

La leggenda di Roma
a cura di Andrea Carandini, traduzioni di Lorenzo Argentieri.

vol. I: DALLA NASCITA DEI GEMELLI ALLA FONDAZIONE DELLA CITTÀ
morfologia e commento di Paolo Carafa e Maria Teresa D'Alessio,
appendici di Paolo Carafa, Maria Teresa D'Alessio e Carlo de Simone; [III ED.]

vol. II: DAL RATTO DELLE DONNE AL REGNO DI ROMOLO E TITO TAZIO
morfologia e commento di Paolo Carafa,
appendici di Nikolaos Arvanitis, Daniela Bruno, Maria Cristina Capanna,
Paolo Carafa, Andrea Carandini, Maria Teresa D'Alessio, Dunia Filippi,
Fabiola Fraioli, Elisa Gusberti; [II ED.]

vol. III: LA COSTITUZIONE
morfologia e commento di Paolo Carafa, Mario Fiorentini e Ugo Fusco. [I ED.]

vol. IV: DALLA MORTE DI TITO TAZIO ALLA FINE DI ROMOLO.
ALTRI FONDATORI, RE LATINI E CRONOLOGIE DELLA FONDAZIONE
morfologia e commento di Paolo Carafa e Ugo Fusco,
appendici di Paolo Carafa, Andrea Carandini, Alessandro Catastini,
Maria Teresa D'Alessio, Dunia Filippi, Cristiano Viglietti. [I ED.]

La letteratura francescana
6 volumi, a cura di Claudio Leonardi e Francesco Santi.

vol. I: FRANCESCO E CHIARA D'ASSISI
introduzione e cura di Claudio Leonardi; traduzioni di Claudio Leonardi,
Luigi G.G. Ricci, Emore Paoli, Daniele Solvi; commento di Daniele Solvi; [IV ED.]

vol. II: LE VITE ANTICHE DI SAN FRANCESCO
introduzione e cura di Claudio Leonardi; traduzioni di Roberto Gamberini,
Claudio Leonardi, Daniele Solvi, Francesco Stella;
commento di Daniele Solvi. [III ED.]

vol. III: BONAVENTURA: LA PERFEZIONE CRISTIANA
introduzione e cura di Claudio Leonardi; traduzioni di Roberto Gamberini
e Daniele Solvi; commento di Daniele Solvi; [I ED.]

vol. IV: BONAVENTURA: LA LEGGENDA DI FRANCESCO
introduzione e cura di Claudio Leonardi; traduzione di Mauro Donnini;
commento di Daniele Solvi; [I ED.]

vol. V: LA MISTICA
introduzione e cura di Francesco Santi; traduzioni di Francesco Santi
e Barbara Scavizzi; commento di Coralba Colomba e Daniele Solvi. [I ED.]

Liutprando, *Antapodosis*
a cura di Paolo Chiesa, con una introduzione di Girolamo Arnaldi. [I ED.]

Il Manicheismo

4 volumi, a cura di Gherardo Gnoli.

vol. I: MANI E IL MANICHEISMO
introduzione e cura di Gherardo Gnoli con la collaborazione di Luigi Cirillo, Serena Demaria, Enrico Morano, Antonello Palumbo, Sergio Pernigotti, Elio Provasi, Alberto Ventura, Peter Zieme; [IV ED.]

vol. II: IL MITO E LA DOTTRINA. I TESTI MANICHEI COPTI E LA POLEMICA ANTIMANICHEA
introduzione e cura di Gherardo Gnoli con la collaborazione di Carlo G. Cereti, Riccardo Contini, Serena Demaria, Sergio Pernigotti, Andrea Piras, Alberto Ventura; [II ED.]

vol. III: IL MITO E LA DOTTRINA. TESTI MANICHEI DELL'ASIA CENTRALE E DELLA CINA
a cura di Gherardo Gnoli con la collaborazione di Carlo G. Cereti, Enrico Morano, Antonello Palumbo, Elio Provasi, Aloïs van Tongerloo, Peter Zieme. [I ED.]

Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*

introduzione e traduzione di Riccardo Scarcia, testo critico a cura di Enrico Flores, commento a cura di Simonetta Feraboli e Riccardo Scarcia.

vol. I: LIBRI I-II [III ED.] vol. II: LIBRI III-V. [I ED.]

Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*

a cura di Alexander P. Kazhdan, Jan-Louis van Dieten, Riccardo Maisano, Anna Pontani e Filippomaria Pontani.

vol. I: LIBRI I-VIII, [I ED.] vol. II: LIBRI IX-XIV, [III ED.]

vol. III: LIBRI XV-XIX. [I ED.]

Omero, *Odissea*

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Alfred Heubeck e Stephanie West; [X ED.]

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di John Bryan Hainsworth; [XI ED.]

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck; [XI ED.]

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra; [VIII ED.]

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo; [VIII ED.]

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di Manuel Fernández-Galiano, Alfred Heubeck e Joseph Russo. [VIII ED.]

Traduzione di G. Aurelio Privitera.

Origene, *Il Cantico dei cantici*

a cura di Manlio Simonetti. [III ED.]

Orosio, *Le Storie contro i pagani*
a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioachino Chiarini.

vol. I: LIBRI I-IV [IV ED.] vol. II: LIBRI V-VII. [IV ED.]

Ovidio, *L'arte di amare*
a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante. [VII ED.]

Ovidio, *Metamorfosi*
a cura di Alessandro Barchiesi; testo critico basato sull'edizione oxoniense di Richard Tarrant.

vol. I: LIBRI I-II, con un saggio introduttivo di Charles Segal, traduzione di Ludovica Koch, commento di Alessandro Barchiesi; [IV ED.]

vol. II: LIBRI III-IV, traduzione di Ludovica Koch, commento di Alessandro Barchiesi e Gianpiero Rosati; [III ED.]

vol. III: LIBRI V-VI, traduzione di Gioachino Chiarini, commento di Gianpiero Rosati; [II ED.]

vol. IV: LIBRI VII-IX, traduzione di Gioachino Chiarini, commento di Edward J. Kenney; [I ED.]

vol. V: LIBRI X-XII, traduzione di Gioachino Chiarini, commento di Joseph D. Reed; [I ED.]

vol. VI: LIBRI XIII-XV, traduzione di Gioachino Chiarini, commento di Philip Hardie, indici di Caterina Lazzarini. [I ED.]

Palladio, *La Storia Lausiaca*
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi. [VI ED.]

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*
a cura di Lidia Capo. [IX ED.]

Le parole dimenticate di Gesù
a cura di Mauro Pesce. [X ED.]

Pausania, *Guida della Grecia*
10 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.
Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi, D. Musti, M. Nafissi, M. Osanna, V. Saladino, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA
a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi; [VIII ED.]

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli; [V ED.]

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli; [V ED.]

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli; [V ED.]

vol. V: LIBRO V: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli e Vincenzo Saladino; [IV ED.]

vol. VI: LIBRO VI: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli, Massimo Nafissi e Vincenzo Saladino; [III ED.]

vol. VII: LIBRO VII: L'ACAIA
a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna; [III ED.]

vol. VIII: LIBRO VIII: L'ARCADIA
a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna. [II ED.]

vol. IX: LIBRO IX: LA BEOZIA
a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna. [II ED.]

Pindaro, *Le Odi*
4 volumi

vol. I: LE OLIMPICHE, a cura di Bruno Gentili, Carmine Catenacci, Pietro Giannini e Liana Lomiento; [I ED.]

vol. II: LE PITICHE, a cura di Bruno Gentili, Paola Angeli Bernardini, Ettore Cingano e Pietro Giannini; [V ED.]

vol. IV: LE ISTMICHE, a cura di G. Aurelio Privitera. [V ED.]

Platone, *Fedro*
a cura di Giovanni Reale, testo critico di John Burnet. [IV ED.]

Platone, *Lettere*
a cura di Margherita Isnardi Parente, traduzione di Maria Grazia Ciani. [II ED.]

Platone, *Simposio*
a cura di Giovanni Reale, testo critico di John Burnet. [III ED.]

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*
a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami. [IV ED.]

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [III ED.]

Plutarco, *Le vite di Demetrio e di Antonio*
a cura di Luigi Santi Amantini, Carlo Carena e Mario Manfredini. [II ED.]

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [VI ED.]

Plutarco, *Le vite di Lisandro e di Silla*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Mario Manfredini, Luigi Piccirilli e Giuliano Pisani. [I ED.]

Plutarco, *Le vite di Nicia e di Crasso*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [I ED.]

Plutarco, *La vita di Solone*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [VI ED.]

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [IV ED.]

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*
a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini. [V ED.]

La preghiera dei cristiani
a cura di Salvatore Pricoco e Manlio Simonetti. [III ED.]

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*
a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey; introduzione di Dario Del Corno.

vol. I: LIBRI I-VI 75 [VI ED.] vol. II: LIBRI VI 76-VII. [VI ED.]

La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri
a cura di Salvatore Pricoco. [VI ED.]

Le religioni dei misteri
a cura di Paolo Scarpi.

vol. I: ELEUSI, DIONISISMO, ORFISMO; [VI ED.]

vol. II: SAMOTRACIA, ANDANIA, ISIDE, CIBELE E ATTIS, MITRAISMO. [V ED.]

La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto
a cura di Paolo Scarpi.
vol. I, [III ED.] vol. II. [I ED.]

Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*
a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi. [IX ED.]

Rolandino, *Vita e morte di Ezzelino da Romano (Cronaca)*
a cura di Flavio Fiorese. [IV ED.]

Il Romanzo di Alessandro
3 volumi, a cura di Richard Stoneman e Tristano Gargiulo.

vol. I: LIBRO I; [I ED.] vol. II: LIBRO II. [I ED.]

Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*
a cura di Marta Cristiani. [V ED.]

Giovanni Scoto, *Sulle nature dell'universo (Periphyseon)*
5 volumi, a cura di Peter Dronke, traduzione di Michela Pereira.
vol. I, [I ED.] vol. II, [I ED.] vol. III, [I ED.]
vol. IV. [I ED.]

Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini
a cura di Emanuela Prinzivalli e Manlio Simonetti.
vol. I, [II ED.] vol. II. [I ED.]

Seneca, *Ricerche sulla natura*
a cura di Piergiorgio Parroni. [III ED.]

Sofocle, *Edipo a Colono*
introduzione e commento di Giulio Guidorizzi, testo critico a cura di Guido Avezzù, traduzione di Giovanni Cerri. [II ED.]

Sofocle, *Filottete*
introduzione e commento di Pietro Pucci, testo critico a cura di Guido Avezzù, traduzione di Giovanni Cerri. [III ED.]

Testi gnostici in lingua greca e latina
a cura di Manlio Simonetti. [V ED.]

Tibullo, *Le elegie*
a cura di Francesco Della Corte. [VII ED.]

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*
a cura di Simonetta Feraboli. [VI ED.]

Trattati d'amore cristiani del XII secolo
a cura di Francesco Zambon.
vol. I, [II ED.] vol. II. [II ED.]

Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*
a cura di Paola Casciano. [III ED.]

Il viaggio dell'anima
a cura di Manlio Simonetti, Giuseppe Bonfrate e Piero Boitani. [II ED.]

Virgilio, *Eneide*
a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

vol. I:	LIBRI I-II	[IX ED.]	vol. IV:	LIBRI VII-VIII	[VI ED.]
vol. II:	LIBRI III-IV	[IX ED.]	vol. V:	LIBRI IX-X	[VI ED.]
vol. III:	LIBRI V-VI	[IX ED.]	vol. VI:	LIBRI XI-XII.	[V ED.]

Vita di Antonio
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla. [VIII ED.]

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena. [V ED.]

Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali
e Claudio Moreschini. [V ED.]

Mondadori Libri S.p.A.

Questo volume è stato impresso
presso ELCOGRAF S.p.A.
Stabilimento – Cles (TN)

Stampato in Italia – Printed in Italy

ISBN 978-88-04-66450-5